

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

Merab Mamardashvili

CONSCIOUSNESS AND CIVILIZATION.
TEXTS AND CONVERSATIONS

Logos Publishers
Moscow 2004

Мераб Мамардашвили

СОЗНАНИЕ И ЦИВИЛИЗАЦИЯ.
ТЕКСТЫ И БЕСЕДЫ

Издательство «Логос»
Москва 2004

ББК 87.22
М 22

Настоящее издание выпущено в рамках программы
«Мозаика граждановедения» партнерства «Civitas@Russia»
за счет средств гранта Департамента образования США

М 22 Мамардашвили, Мераб. Сознание и цивилизация.

Тексты и беседы. М.: Издательство “Логос”, 2004, 272 с.

В настоящем издании собраны тексты, беседы, интервью и лекционные материалы М. Мамардашвили, посвященные или непосредственно связанные с анализом проблематики *гражданского общества*. Книга адресована для широкой читательской аудитории: преподавателям и учащимся, исследователям и экспертам, всем интересующимся социальной и политической проблематикой.

Интересы Е. М. Мамардашвили представляет адвокат М. Н. Старостина
(адвокатское бюро «Резник, Гагарин, Абушахмин и Партнеры»)

ISBN 5-8163-0064-4

В оформлении обложки книги использована работа
Ф. Инфанте © из серии «Land Art» (1984)

© Е. М. Мамардашвили, 2004.

© М. Рыклин - статья, 2004.

© Е. Беляков - статья, 2004.

© Издательство «Логос» (Москва) – оформление, составление, 2004.

ТЕКСТЫ

Сознание и цивилизация (1984)	9
Европейская ответственность (1988)	26
Мысль в культуре (1989)	30
«Третье» состояние (1989)	44
О гражданском обществе (1989?)	54

БЕСЕДЫ

Философия – это сознание вслух (1988)	87
Если осмелиться быть (1988)	104
Философия действительности (1989)	137
«Дьявол играет нами, когда мы не мыслим точно...» (1989)	149
Гражданское общество (1989)	167
Другое небо (1989)	179

Приложение I:

Медиум, или Всеобщее чувствилище (1967)	203
«Мой опыт нетипичен» (1988)	207
Жизнь шпиона (1990)	217
Вольномыслие (Материалы «круглого стола») (1990)	235

Примечания	251
------------	-----

Приложение II:

Рыклин М. Сознание как пространство свободы	259
Беляков Е. От издателя	268

ТЕКСТЫ

СОЗНАНИЕ И ЦИВИЛИЗАЦИЯ

[1984]

Тема вынесенная в заглавие, конечно, очень многозначна, вызывает обилие ассоциаций и очень обща, но для меня она конкретна и связана с живым ощущением характера современной ситуации, которая меня саднит и беспокоит и в которой я вижу грозные черты какой-то глубинной структуры, могущей оказаться необратимой и этим вызывающей у меня и ужас, и одновременно желание — «вне плача или смеха» — подумать, понять, увидеть за всем этим какой-то общий закон. И вот со смешанным чувством ужаса и любопытствующего удивления я и хочу высказать свои соображения на сей счет.

Чтобы задать тон размышлений, можно так охарактеризовать их нерв. Это — ощущение, что из всего множества катастроф, которыми славен и угрожает нам XX век, одной главной и часто скрытой от глаз рассудка является *антропологическая* катастрофа, выражающаяся совсем не в таких красочных, эффектных явлениях, как предположительный взрыв близкой сверхновой или столкновение Земли с крупным астероидом, и не в драматическом истощении естественных ресурсов Земли или чрезмерном росте народонаселения, и даже не в экологической или «ярче тысячи солнц» ядерной трагедиях. Я имею в виду событие, происходящее с самим человеком и связанное с цивилизацией в том смысле, что нечто жизненно важное может необратимо в нем сломаться в прямой зависимости от разрушения или просто отсутствия цивилизационных основ процесса жизни и общения. А это событие уже идет полным ходом.

Цивилизация, история как «вторая вселенная» (в терминах В. И. Вернадского нужно было бы сказать: «ноосфера») — весьма хрупкий цветок. И в XX в. совершенно очевидно, что по его, зачастую невидимым, связностям, по его тонкой архитектонике прошли трещины, разрывы или, наоборот, закупорки. Но мне интересно, что эти трещины, вообще малейший слом в цивилизованных основах жизни, производящий всеобщую порчу и в человеческом элементе, в человеческой материи ее (в предельном выражении — это антропологическая катастрофа, которая, быть может, является прототипом всяких иных возможных катастроф), происходит

как простое отрицательное выражение непреложного и весьма позитивного существования онтологических законов, по которым устроены человеческое сознание и существование. Человек как бы не выдерживает напряжения их держания. Вот тогда-то всем «по делам и вере их»...

Когда я читаю список типов глобальных катастроф, составленный, например, А. Азимовым, и вдруг нахожу в нем, среди более десятка катастроф, возможную встречу Земли со всасывающей ее макрокосмической черной дырой, то невольно понимаю... а ведь подобная дыра на деле существует и притом в весьма прозаическом, близком нам смысле! И что довольно — таки часто мы, земляне, в нее ныряем и исчезаем в ней и все, что за ее экраном происходит с нами, становится недоступным и другим, и себе, а если и случается контакт, то обе стороны контакта «аннигилируют», как и полагается в физике в случае соприкосновения с черной дырой. Мы не участвуем, вынуты из всесвязи живого сознания, из тока и распространения жизни. «Пробел в понимании», как сказал бы Чаадаев.

Этими метафорами «информационной недоступности», «исчезновения», «за-экранной аннигиляции», «пробела» и т. п. я и воспользуюсь для пояснения своих мыслей. Но почитаем сначала одно стихотворение Г. Бенна в моем, фактически, подстрочном переводе. Оно интересно тем, что достигнутое в нем прозрение явно обусловлено фактом самолично и изнутри пережитого опыта определенной формы общественности (я имею в виду тоталитарное нацистское государство), в принципе, отсутствующего у внешнего, удаленного наблюдателя и поэтому делающего загадочными ее проявления. Но вот какова судьба «внутреннего знания» и носителя его, человека, в стихотворении, которое не случайно называется «Целое»:

*Часть в опьянении была, другая часть — в слезах,
В какие-то часы — сиянье блеска, а в другие — тьма,
В одни все сердцем было, а в другие грозно
Бушевали бури — какие бури? чьи?
Всегда несчастлив и редко с кем-то,
Все больше был укрыт, раз в глубине варилось это,
И вырывались потоки, нарастая, и все,
Что вне, к нутру сводилось.
Один сурово на тебя глядел, другой был мягок,*

*Что строил ты, один то видел, другой — лишь то, что разрушал
Но все, что видели они, — виденья половинки,
Ведь целым обладаешь только ты.*

*Сперва казалось: цели ждать недолго
И только ясной будет вера впредь.
Но вот предстало то, что должным было,
И каменно теперь из целого глядит:*

*Ни блеска, ни сияния снаружи,
Чтоб напоследок приковать твой взор —
Гологоловый гад в кровавой луже
И на реснице у него слезы узор.*

Как понятен нам в СССР завершающий образ этого текста, так вняты нам и его внутренние связи, все выходящее вокруг идеи «целого», вернее — ощущения приобщенности к «целому», переживаемой весьма знакомым нам образом как особое возвышенное умонастроение и владение некоей мистической сутью происходящего, вселенской тайной. Оно и есть знак того, что я называю «внутренним знанием» каких-то странных целых, которое удаленному, внешнему наблюдателю недоступно в принципе, но в котором и человек, его носитель, недоступен самому себе. И в этом все дело. Ибо, по природе, человек не весь в человеке и идет к себе из далека, из многомерного и протяженного объема. И, в данном случае, никогда не доходит. Никакая мысль не прививается, все — мимо. То, что под видом «мысли» в голове и чувствах, — вне действительности, вне того, каково фактическое положение, состояние человека, что с ним, и вполне подобно тени или сну... Мысль же, по определению, есть все-сообщенность, множественная данность самой себя сразу на многих точках, между которыми проходил бы ток жизни (в том числе, между умом и им же самим) и на которых, как во всесвязи «вечного настоящего» или «вечно нового», люди совместно воссоздают и реализуют свои взаимоотношения, органически выросшую, общую действительность. Воистину ее мыслить они могут в тех состояниях, в каких мыслимое не приводит их к тому, чтобы усомниться в своем собственном существовании. И наоборот — аподиктически существуют в том, что мыслят, подтверждаются — через сомнение и через способность обогащаться чужим, внешним, «другим» — во всесвязи своего непрерывного живого воссоздания. Лишь на черенке «я мыслю, я существую» прививаем мир, в котором, оставив

в стороне все марево понуждений и подмен, можно иметь свободную мысль-поступок, выбор и решение, исполняться. А тут у нас явное выпадение. То, что «никакая мысль не прививается, конечно, уже мысль, но — у поэта. В том же, что он описывает, — голая душевность, разрозненные и, как листья бурей, туда-сюда гонимые сколки неродившегося. В сплошности мира это — зияющий пространственный пробел, черная дыра ничто, небытия, в котором имеют место только бесформенные недосуществования и их невнятные поскрипывания.

Эти внутренние связи стихотворения в том или ином виде будут и в дальнейшем проступать в нашем изложении.

ПРИНЦИП ТРЕХ «К»

Вое последующее я сконцентрирую вокруг определенного принципа, позволяющего охватить, с одной стороны, ситуации, которые я назову описуемыми или нормальными (в них нет мистики «целого», фигурирующей в стихотворении, хотя они и представляют собой целостности), а с другой стороны — ситуации, которые я назову неопируемыми или ситуациями со странностью. Эти два типа ситуаций родственны один другому или зеркально взаимоотнообразимы. У них одна и та же рефлексивная (аналитическая) поверхность (если выражаться по аналогии с понятием «горизонт событий» в астрофизике). Все происходящее в них может выражаться на ней одним и тем же языком, т. е. одним и тем же составом и синтаксисом предметных номинаций и знаковых эквивалентов (обозначений). И вся последующая сложность состоит в том, что второй тип является всегда возможным спутником или формой первого. Ибо все происходящее происходит в системе, в некоей цельности, а системой ее делают *внутренние* продукты того, по природе своей экспериментального, взаимодействия с миром, в котором *непрерывно* находятся чувствующие, желающие и сознающие существа. Эти продукты отдельно (или дистинктно) никак в языке не представлены, в нем же самом невыразимы, вообще неформализуемы (а только «показывают себя»), поскольку определяются хотя и сквозным, но каждый раз *актуальным* элементом целостности (или действием «фактора целостности»), связности жизни сознания. Под аналитической поверхностью «внутреннее» есть и в том, и в другом случае. Однако сила его вполне может отсутствовать, и в этом, втором, случае оно вырождается в систему

самоимитации и последовательных знаковых перерождений топоса сознания. Язык, хотя и тот же, но мертвый (и «дурно пахнут мертвые слова», как говорил Гумилев).

Неописуемые (не поддающиеся описанию) ситуации можно назвать и ситуациями принципиальной неопределенности. При обособлении и реализации этого свойства в чистом виде они как раз и являются теми «черными дырами», в которые могут попадать целые народы и обширные области человеческой жизни.

Принцип, который упорядочивает ситуации этих двух типов, я назову принципом трех «К» — Картезия (Декарта), Канта и Кафки. Первое «К» (Декарт): в мире имеет место и случается некоторое простейшее и непосредственно очевидное бытие «я есть». Оно, подвергая все остальное сомнению, не только обнаруживает определенную зависимость всего происходящего в мире (в том числе в знании) от собственных действий человека, но и является исходным пунктом абсолютной достоверности и очевидности для любого мыслимого знания. В этом смысле человек — существо, способное сказать «я мыслю, я существую, я могу», — и есть возможность и условий мира, который он может понимать, в котором может по-человечески действовать, за что-то отвечать и что-то знать. И мир, следовательно, создан (в смысле своего закона становления), и дело теперь за тобой. Ибо создается такой мир, что ты можешь мочь, каковы бы ни были видимые против-необходимости природы, стихийно-естественные понуждения и обстоятельства.

В этих формулировках легко узнается принцип «*cogito ergo sum*» («мыслю, следовательно, существую»), которому я придал несколько иную форму, более отвечающую его действительному содержанию. Если принцип первого «К» не реализуется или каждый раз не устанавливается заново, то все неизбежно заполняется нигилизмом, который можно коротко определить как принцип «только не я могу» (могут все остальные — другие люди, бог, обстоятельства, естественные необходимости и т. д.). Т. е. возможность связана в таком случае с допуском некоторого самодействующего, за меня работающего механизма (будь то механизм счастья, социального и нравственного благоустройства, высшего промысла, провидения и т. д.). А принцип *cogito* утверждает, что возможность способна реализоваться *только мной* при условии моего собственного труда и духовного усилия по своему освобождению и развитию (это, ко-

нечно, труднее всего на свете). Но лишь так душа может принять и прорастить «высшее» семя, возвыситься над собой и обстоятельствами, в силу чего и все, что происходит вокруг, оказывается не необратимо, не окончательно, не задано целиком и полностью. Иначе говоря, не безнадежно. Вечно становящемся мире для меня и моего действия всегда есть место, если я готов начать все сначала, начать от себя, ставшего.

Второе «К» (Кант): в устройстве мира есть особые «интеллигибельные» (умопостигаемые) объекты (измерения), являющиеся в то же время непосредственно, опытно констатируемыми, хотя и далее неразложимыми образами целостностей, как бы замыслами или проектами развития. Сила этого принципа в том, что он указывает на условия, при которых конечное в пространстве и времени существо (например, человек) может осмысленно совершать на опыте акты познания, морального действия, оценки, получать удовлетворение от поиска и т. п. Ведь иначе ничто не имело бы смысла — впереди (да и сзади) бесконечность. Другими словами, это означает, что в мире реализуются условия, при которых указанные акты вообще имеют смысл (всегда дискретный и локальный). Т. е. допускается, что мир мог бы быть и таким, что они стали бы бессмысленными.

Осуществление и моральных действий, и оценок, и ищущего желания имеет смысл лишь для конечного существа. Для бесконечного и всемогущего существа, вопросы об их осмысленности сами собой отпадают и тем самым решаются. Но и для конечного существа не всегда и не везде, даже при наличии соответствующих слов, можно говорить «хорошо» или «плохо», «прекрасно» или «безобразно», «истинно», или «ложно». Например, если одно животное съело другое, мы ведь не можем с абсолютной достоверностью сказать, благо это или зло, справедливо или нет. Так же, как и в случае ритуального человеческого жертвоприношения. И когда современный человек пользуется оценками, нельзя забывать, что здесь уже скрыто предполагается как бы выполненность условий, придающих вообще смысл нашей претензии на то, чтобы совершать акты познания, моральной оценки и т. д. Поэтому принцип второго «К» и утверждает: осмысленно, поскольку есть особые «умопостигаемые объекты» в устройстве самого мира, гарантирующие это право и осмысленность.

И наконец, третье «К» (Кафка): при тех же внешних знаках и

предметных номинациях и наблюдаемости их натуральных референтов (предметных соответствий) не выполняется все то, что задается вышеназванными двумя принципами. Это вырожденный, или регрессивный, вариант осуществления общего К-принципа — «зомби»-ситуации, вполне человекоподобные, но в действительности для человека потусторонние, лишь имитирующие то, что на деле мертво. Продуктом их, в отличие от *Homo sapiens*, т. е. от *знающего* добро и зло, является «человек странный», «человек неопикуемый».

С точки зрения общего смысла принципа трех «К», вся проблема человеческого бытия состоит в том, что нечто еще нужно (снова и снова) *превращать* в ситуацию, поддающуюся осмысленной оценке и решению, например, в терминах этики и личностного достоинства, т. е. в ситуацию свободы или отказа от нее, как одной из ее же возможностей. Иными словами, моральность есть не торжество определенной морали (скажем, «хорошее общество», «прекрасная институция», «идеальный человек»), сравниваемой с чем-то противоположным, а создание и способность воспроизводства ситуации, к которой можно применить термины морали и на их (и только их) основе уникально и полностью описать.

Но это же означает, следовательно, что имеют место и некоторые первоакты или акты мировой вместиимости (абсолюты), относящиеся к кантовским интеллигибиям и декартовскому *cogito sum*. Именно ими и в них — на уровне своей развитости — человек может вместить мир и самого себя, как его часть, воспроизводимую этим же миром в качестве субъекта человеческих требований, ожиданий, моральных и познавательных критериев и т. д. Например, взгляд художника есть первоакт вместиимости и испытания природы как пейзажа (вне этого необратимого состояния природа сама по себе не может быть источником соответствующих человеческих чувств).

Фактически это означает следующее: никакое натуральное внешнее описание, окажем, актов несправедливости, насилия и т. п., не содержит в себе никаких причин для наших чувств возмущения, гнева, вообще ценностных переживаний. Не содержит без добавления фактической («практической») выполненности или данности разумного состояния. Того, что Кант называл «фактами разума»: не разумным знанием конкретных фактов, их, так сказать, отражениями, а самим разумом как осуществленным созна-

нием, которое нельзя предположить заранее, ввести допущением, заместить «могущественным умом», и т. д. И если такой «факт» есть, он всеместен и всевременен.

Например, мы не можем сказать, что в Африке какое-то племя живет безнравственно или в Англии что-то нравственно, а в России — безнравственно, вне реализации первой и второй частей К-принципа. Но если есть и совершились акты первовместимости, и мы находимся в (преемственной связи с ними, включены в нее, то тогда мы можем что-то осмысленно говорить, достигая при этом полноты и уникальности описания.

СИТУАЦИЯ НЕОПРЕДЕЛЕННОСТИ

В ситуациях же третьего «К», называемых также ситуациями абсурда, внешне описываемых теми же самыми предметными и знаковыми номинациями, актов первовместимости нет или они редуцированы. Такие ситуации инородны собственному языку и не обладают человеческой соизмеримостью (ну, как если бы недоразвитое «тело» одной природы выражало себя и давало бы о себе отчет в совершенно иноприродной голове»). Они похожи на кошмар дурного сна, в котором любая попытка мыслить и понять, любой поиск истины походил бы бессмысленностью на поиск уборной. Кафкианский человек пользуется языком и следует пафосу своего поиска в состояниях, где заведомо не выполнены акты первовместимости. Поиск для него — чисто механический выход из ситуации, автоматическое ее разрешение — нашел, не нашел! Поэтому этот неопишимо странный человек не трагичен, а нелеп, смешон, особенно в квазиезвышенных своих воспарениях. Это комедия невозможности трагедии, гримаса какого-то потустороннего «высокого страдания». Невозможно принимать всерьез ситуацию, когда человек ищет истину так, как ищут уборную, и, наоборот, ищет на деле всего-навсего уборную, а ему кажется, что это истина или даже справедливость (таков, например, господин К. в «Процессе» Ф. Кафки). Смешно, нелепо, ходульно, абсурдно, какая-то сонная тягомотина, нечто потустороннее.

Эта же инородность уже в другом ключе выражается у Кафки и метафорой всеобщего внутреннего окостенения, когда Грегор Замза превращается в какое-то склизкое отвратительное животное, которое он с себя не может стряхнуть. Что это, почему приходится прибегать к таким метафорам? Сошлюсь на более близкий пример.

Можно ли, скажем, применять понятия «мужество» и «трусость» или «искренность» и «лживость» к ситуациям, в которые попадает «третий», неопишемый человек (я назову их ситуациями, в которых «всегда уже поздно»)? Ну, например, такой ситуацией являлось до недавнего времени пребывание советского туриста за границей. Он мог попадать там в такие положения, когда от него требовалось лишь проявление личного достоинства, естественности. Просто быть мужчиной, не показывая своим видом, что ждешь указаний о том, как себя вести, что ответить на тот или иной конкретный вопрос и т. д. И некоторые были склонны тогда рассуждать так, что турист, который не проявил себя как настоящий цивилизованный человек, труслив, а тот, который проявил, — мужественен. Однако к этому туристу не применимы суждения, труслив он или храбр, искренен или не искренен, по той простой причине, что за границей он оказался на основе определенной привилегии, и поэтому уже поздно что-то проявить от себя лично. Это нелепо, над этим можно только посмеяться.

Ситуация абсурда неопишима, ее можно лишь передать гротеском, смехом. Язык добра и зла, мужества и трусости к ней не относится, поскольку она вообще не в области, очерченной актами первовместимости. Язык же в принципе возникает на основе именно этих актов.

Или, скажем, известно, что выражение «качать права» относится к поступкам человека, который формально добивается закона. Но если все действия человека уже «сцеплены» ситуацией, где не было первоакта закона, то поиск им последнего (а он совершается в языке, который у нас один и тот же — европейский, идущий от Монтескье, Монтеня, Руссо, от римского права и т. д.) никакого отношения к этой ситуации не имеет. А мы, живя в одной ситуации, часто пытались и пытаемся тем не менее понять ее в терминах другой, начиная и проходя путь господина К. в «Процессе». Действительно, если есть семена ума, то можно представить себе и волосы ума. Представим, что волосы у человека растут на голове внутрь (вместо того, чтобы, как полагается, расти наружу), вообразим мозг, заросший волосами, где мысли блуждают, как в лесу, те находят друг друга и ни одна из них не может оформиться. Это первобытное состояние гражданской мысли. Цивилизация же — это прежде всего духовное здоровье нации, и поэтому надо в первую очередь думать о том, чтобы не нанести ей такие повреждения,

последствия которых были бы необратимы.

Итак, перед нами неопределенные ситуации и ситуации первых двух «К», имеющие один и тот же язык. И эти два типа ситуаций фундаментально различны. И то неуловимое, внешне неразличимое и невыразимое, чем отличается, например, слово «мужество» в этих ситуациях, и есть сознание.

ФОРМАЛЬНАЯ СТРУКТУРА ЦИВИЛИЗАЦИИ

Для дальнейшего понимания связи сознания и цивилизации вспомним другой сформулированный Декартом закон мышления, имеющий отношение ко всем человеческим состояниям, включая и те, в которых формулируется причинная связь событий в мире. По Декарту, мыслить исключительно трудно, в мысли нужно держаться, ибо мысль есть движение и нет никакой гарантии, что из одной мысли может последовать другая в силу какого-то рассудочного акта или умственной связи. Все существующее должно превосходить себя, чтобы быть собой в следующий момент времени. При этом то, что я есть сейчас, не вытекает из того, что я был перед этим, и то, что я буду завтра или в следующий момент, не вытекает из того, что я есть сейчас. Значит, мысль, которая возникает в следующий момент времени, там не потому, что начало ее или кусочек есть сейчас.

Цивилизация есть способ обеспечения такого рода «поддержек» мышления. Она обеспечивает систему отстранений от конкретных смыслов и содержаний, создает пространство реализации и шанс для того, чтобы мысль, начавшаяся в момент А, в следующий момент Б могла бы быть мыслью. Или человеческое состояние, начавшееся в момент А, в момент Б могло бы быть человеческим состоянием. Приведу пример.

Сегодня наблюдается какая-то упоенность специальным мышлением. Считается, что именно оно и есть настоящее мышление, осуществляющееся как бы само собой. К такому выделенному мышлению можно отнести искусство и любые другие сферы так называемого духовного творчества. Однако умение мыслить — не привилегия какой-либо профессии. Чтобы мыслить, необходимо мочь собрать несвязанные для большинства людей вещи и держать их собранными. К сожалению, большинство людей по-прежнему, как и всегда, мало к чему сами по себе способны и ничего не знают, кроме хаоса и случайности. Умеют лишь звериные тропы про-

лагать в лесу смутных образов и понятий.

Между тем, согласно принципу первого «К» («я могу»), чтобы держаться в мысли, нужно иметь «мускулы мысли», наращиваемые на базе некоторых первоактов. Другими словами, должны быть проложены тропы *связного* пространства для мышления, которые есть тропы гласности, обсуждения, взаимотерпимости, формального законопорядка. Такой законопорядок и создает пространство и время для свободы интерпретации *собственного* испытания. Есть закон названности собственным именем, закон именованности. Он — условие исторической силы, элемент ее формы. Форма — но существу, единственное, что серьезно требует свободы. В этом смысле можно сказать, что законы существуют только для свободных существ. Человеческие учреждения (а мысль — тоже учреждение) есть труд и терпение свободы, других рецептов нет. И цивилизация (пока ты трудишься и мыслишь) как раз и обеспечивает, чтобы нечто пришло в движение и разрешилось, установился смысл, и ты узнал, что думал, хотел, чувствовал, дает для всего этого шанс.

Но тем самым цивилизация предполагает, следовательно и наличие в себе клеточек незнаемого. Если не оставлять места проявлению не вполне знаемого, цивилизация, как и культура (что, по сути, одно и то же), исчезает. Например, экономическая культура производства (т. е. не только материальное производство конечных благ, умирающих в акте их потребления) означает, что неправомерна такая структура управления, которая определяла бы, когда крестьянину сеять, и распределением этого знания охватывала все пространство его деятельности. Повторяю, должен быть допуск на автономное появление в каких-то местах вещей, которых мы не знаем и не можем знать заранее, или полагать их в какой-то всеведущей голове.

Еще один пример. К. Маркс говорил, что о природе денег сказано столько же глупостей, сколько о природе любви. Но, допустим, что природа денег неизвестна и закреплена в формальном цивилизационном механизме, что люди освоили деньги как культуру настолько, что можно не просто считать, но и с их помощью что-то производить. Почему это возможно? По одной простой причине: в этом случае предполагается, что обмен денег на покупаемый продукт сам, в свою очередь, не требует времени, поскольку (в них уже закреплено трудовое время. И такое поведение — цивилизованное. Такая абстракция закреплена самой цивилизацией в

цивилизованном устройстве человеческого опыта. А поведение похожее, но «зеркальное», — нецивилизованное. Когда культурного механизма денет нет, то появляется и существует зазеркальное поведение с деньгами, которое состоит в том, что если, скажем, заработано 24 рубля (т. е. вложено 8 часов труда), то, чтобы их потратить, нужно затратить еще 10 часов, т. е. еще 30 рублей. В таком сознании, разумеется, отсутствует понятие денег как ценности. В этом случае, пользуясь знаком денежного знака, мы не можем просчитать экономику, организовать рациональную схему экономического производства. А мы пользуемся денежными знаками и, более того, попав в это денежное Зазеркалье с теми же, казалось бы, предметами, решили «квадратуру круга» — умудрились, не зная цену деньгам, стать корыстными, хитрыми.

Итак, цивилизация предполагает формальные механизмы упорядоченного, правового поведения, а не основанные на чьей-то милости, идее или доброй воле. Это и есть условие социального, гражданского мышления. «Даже если мы враги, давайте вести себя цивилизованно, не рубить сук, на котором сидим», — этой простой, по существу, фразой и может быть выражена суть цивилизации, культурно-правового, надситуативного поведения. Ведь, находясь внутри ситуации, договориться навечно не причинять друг другу вреда нельзя, поскольку кому-то всегда будет «ясно», что он должен восстановить нарушенную справедливость. Зла, которое совершалось бы без такой ясной страсти, в истории не бывало, ибо всякое зло случается на самых лучших основаниях, и эта фраза вовсе не ироническая. Энергия зла черпается из энергии истины, уверенности в видении истины. Цивилизация же блокирует это, приостанавливает настолько, насколько мы, люди, вообще на это способны.

Короче говоря, разрушение, обрыв «цивилизованных нитей», по которым сознание человека могло бы успеть добраться до кристаллизации истины (причем, не только у отдельных героев мысли), разрушает и человека. Когда под лозунгом потустороннего совершенства устраняются все формальные механизмы, именно на том основании, что они формальны, а значит, абстрактны в сравнении с непосредственной человеческой действительностью, легко критикуемы, то люди лишают себя и возможности быть людьми, т. е. иметь не распавшееся, не только знаковое сознание.

МОНОПОЛИЯ И РАЗРУШЕНИЕ СОЗНАНИЯ

Приведу другой пример такого разрушения. Известно, что система, называемая монополией, стоит вне цивилизации, так как разрушает само ее тело, порождая тотальное опустошение человеческого мира. Не только в том смысле, что монополия поощряет самые примитивные и асоциальные инстинкты и создает каналы для их проявления. Достигнутое состояние мысли еще должно «обкататься», как на агоре, обрасти там мускулами, как обрастает снегом снежная баба, приобрести силу на осуществление своей же собственной возможности. Если нет агоры, чего-то развиваемого, то нет и истины.

Хотя перед человеком издревле стоит задача обуздания дикости, свирепости, эгоизма собственной природы, его инстинкты, алчность, темнота сердца, бездушие и невежество вполне способны аккомодировать мыслительные способности, рассудок и выполняться посредством их. И противостоять этому может только гражданин, имеющий и реализующий право мыслить своим умом. А это право или закон могут существовать лишь в том случае, когда средства достижения целей, в свою очередь, законны, т. е. растворенно содержат в себе дух самого закона. Или, иначе, это конкретные, воплощенные существования людей, инструментов и утвари жизни *из закона* в них самих, детально присутствующие везде в том, чего может касаться закон и что законом регулируется. Нельзя воплепроизвольными и административными, т. е. незаконными, средствами внедрять закон, даже руководствуясь при этом наилучшими намерениями и высокими соображениями, «идеями». Ибо его приложения распространяют тогда (и чем шире и жестче приложения, тем шире и болезненнее) прецедент и образец беззакония, содержащегося в таких средствах. И все это — независимо от намерений и идеалов «во благо» и «во спасение» или, наоборот, от какого-либо злого умысла. Это очевидно в случае всякой монополии. Скажем так: если я могу, пусть ради самых высших соображений общественного блага, в один прекрасный день установить специальную цену на определенные товары, скрывать и тайно перераспределять доходы, назначать льготы, распределять товары, во имя плановых показателей менять предшествующие договоренности с трудящимися и т. д. и т. п., то в тот же самый день (и впредь — по вечной параллели) это же будет делаться кем-то и где-то (или теми же и там же) из совершенно других соображений. Из личной

корысти, путем спекуляции, обмана, насилия, кражи, взятки — конкретные причины и мотивы в структурах безразличны, взаимозаменяемы. Потому что закон один и неделим во всех точках пространства и времени, где действуют люди и между собой связываются. В том числе и законы общественного блага. Следовательно, цели законов достигаются только законными путями! И если последние нарушаются, то в том числе и потому, что право-порядок обычно подменяют порядком идей, «истины». Как будто закон сам по себе существует, а не в человеческих индивидах и не в понимании ими своего дела. И хотят обойтись без индивида, без индивидуальных сил, без человеческой развитости, не доверяя просто-напросто человеческому здравому смыслу и личным убеждениям, способности действовать, исходя из них. Но это невозможно по законам бытия, если отличать их от знания юридических норм! В этом все дело. Т. е. возможность обойти индивида исключена не в силу гуманистического предпочтения и заботы о человеке, а в силу непреложного устройства самого бытия, жизни. Только на уровне сущностного равенства индивидов может что-либо происходить. Здесь никому ничего не положено, все должны сами проходить путь и совершать собственное движение «в середине естества», как писал когда-то Г. Р. Державин. Движение, без которого нет вовсе никаких обретений и установлений. В противном случае будет разрушено все производство истины — ее онтологическая основа и природа, и будет господствовать ложь — другими причинами производимая, но уже внечеловеческая и тотальная, занимающая все точки социального пространства, заполняющая их знаками. Игра в зеркалах, сюрреально-знаковое отражение чего-то другого.

ЗЕРКАЛЬНЫЙ МИР

Конечно, появление такой зеркальной игры связано с ее особыми внутренними, «зазеркальными» смыслами, когда кажется, что они и в самом деле обладают какой-то высшей мудростью. Ведь люди при этом видят целое. Для них внешний наблюдатель всегда не прав. Вспомним Г. Бенна: «...ведь целым обладаешь только ты».

Один наблюдатель видит то, что разрушают, другой, что строят, а многие смотрят и перемигиваются: мы-то знаем, что происходит «на самом деле», «целым располагаем». Вот что такое «внутреннее». Но для меня эта внутренняя, углубленная в себя жизнь

без агоры то же самое, что искание истины в уборной. Если бы у меня был талант Кафки, я бы описал сегодня эти душевные внутренние искания как фантастические, странные искания истины там, где ее по онтологическим законам человеческой жизни быть просто не может.

В этом смысле люди неопределенных ситуаций или тотального знакового инобытия напоминают мне тех, кого Ф. Ницше не случайно назвал «последними людьми». Действительно (именно об этом крик его больной христианской совести), или мы будем сверхлюдьми, чтобы *быть людьми* (а два первых принципа «К» и есть принципы трансценденции человека к человеческому в нем же самом), или окажемся «последними людьми». Людьми организованного счастья, которые даже презирать себя не могут, ибо живут в ситуации разрушенного сознания и разрушенной материи человеческого.

Следовательно, если где-то происходят человеческие события, то они происходят не без участия сознания, последнее из их состава неустранимо и не сводимо ни к чему другому. И это сознание двоично в следующем фундаментальном смысле. При введении принципа трех «К» я фактически давал два пересекающихся плана. План того, что я называл онтологией, который не может быть ничьим реальным переживанием, но тем не менее есть; например, таким переживанием не может быть смерть, а *символ* смерти есть продуктивный момент человеческой сознательной жизни. И второй план — «мускульный», реальный — умение жить под этим символом на деле, на основе актов первовместимости. И оба эти плана нельзя игнорировать: сознание фундаментально двоично. В зазеркалье же, где меняются местами левое и правое, все смыслы переворачиваются и начинается разрушение человеческого сознания. Аномальное знаковое пространство затягивает в себя все, что с ним соприкасается. Человеческое сознание аннигилирует, и, попадая в ситуацию неопределенности, где все перемигивается не то, что двусмысленно, но многосмысленно, аннигилирует и человек: ни мужества, ни чести, ни достоинства, ни трусости, ни бесчестия. Эти «сознательные» акты и знания перестают участвовать в мировых событиях, в истории. Не имеет значения, что у тебя в «сознании», лишь бы знак подавал. В пределе при этом исчезает необходимость в том, чтобы у людей вообще были какие-то убеждения. Веришь в совершающееся или не веришь — не имеет значе-

ния, потому что именно подаваемым знаком ты включаешься в действие и вращение колес общественного механизма.

В XX в. такого рода ситуации хорошо осознавались в литературе. Я имею в виду при этом не только Ф. Кафку, но и, например, великого австрийского писателя, автора романа «Человек без свойств» Р. Музиля. Музиль прекрасно понимал, что в той ситуации, которая была в грозящей развалиться Австро-Венгерской империи, в силу того, что *уже поздно*, все, что ни делай, выльется в какую-то белиберду. Ищи правду или неправду — все одно — пройдешь по уже заданным путям бессмыслицы. Он хорошо знал, что *внутри* такой ситуации действовать и мыслить невозможно, из нее важно выйти.

Чтобы не заставлять читателя слишком серьезно думать над некоторыми терминами (я имею в виду только термины, а не проблемы; над проблемой стоит думать серьезно, но мои термины необязательны), выражу свой опыт «зазеркального существования» так. Вся моя «теория» сознания может быть сведена к одному сему в одном раннем переживании. К первичному впечатлению точки встречи цивилизации, с одной стороны, и глухой жизни — с другой. Я чувствовал, что моя попытка оставаться человеком в охарактеризованной ситуации гротескна, смешна. Основы цивилизации были подорваны настолько, что невозможно было вынести наружу, обсудить, продумать собственные болезни. И чем меньше мы могли вынести их наружу, тем больше они, оставшись в глубине, в нас прорастали, и нас уже настигало тайное, незаметное разложение, связанное с тем, что гибла цивилизация, что нет агоры.

В 1917 г. рухнул гнилой режим, а нас все еще преследуют пыль и копоть прогнившей громады, продолжающаяся «гражданская война». Мир еще полон неоплаканных жертв, залит неискупленной кровью. Судьбы многих погибших неизвестно за что разыскивают о смысле случившегося. Одно дело погибнуть, завершая и впервые своей гибелью устанавливая смысл (например, в освободительной борьбе), и совсем другое — сгнуться в слепом одичании, так что после гибели нужно еще доискиваться ее смысла. Но кровь все равно проступает то там, то здесь, как на надгробьях праведников в легендах, в совершенно неожиданных местах и вне какой-либо понятной связи.

И мы все еще живем как дальние наследники этой «лучевой» болезни, для меня более страшной, чем любая Хиросима. Наслед-

ники странные, мало пока что понявшие и мало чему научившиеся на своих собственных бедах. Перед нами поколения, как бы не давшие потомства, потому что неродившееся, не создавшее в себе почву, жизненные силы для прорастания, не способно и родить. И вот бродим по разным странам безъязыкие, с перепутанной памятью, с переписанной историей, не зная, что действительно происходило и происходит вокруг нас и в самих нас. Не чувствуя права на знание свободы и ответственности за то, как ею пользоваться. К сожалению, и сегодня еще огромные, обособленные пространства Земли заняты таким «зазеркальным антимиром», являя дикое зрелище вырожденного лика человека. Зазеркальные «пришельцы», которых можно себе представить лишь в виде экзотической помеси носорога и саранчи, сцепились в дурном хороводе, сея вокруг себя смерть, ужас и оцепенение непроясненного морока,

*Полуночны и горбаты,
несут они за плечами
песчаные смерчи страха
и клейкую мелу молчанья¹.*

И поэтому, когда я слышу об экологических бедствиях, возможных космических столкновениях, ядерной войне, лучевой болезни или СПИДе, все это кажется мне менее страшным и более далеким — может быть, я ошибаюсь, может, воображения не хватает, — чем те вещи, которые я описал и которые есть в действительности самая страшная катастрофа, ибо касается она человека, от которого зависит происшествие всего остального.

Прежде всего прошу извинить меня за неизбежные погрешности в речи, ибо французский не является моим родным языком и, кроме того, они связаны с тем, что я психически не способен читать заранее написанный текст: для меня необходимо, чтобы работа производилась во время самой речи.

После выступления Алэна Турена я испытал соблазн сделать свое сообщение на русском. Но для меня, грузина, русский — это тот же испанский; и потому я выбираю этот «другой испанский», которым для меня является французский язык. Итак, я буду говорить по-французски.

Я хотел бы сказать несколько слов по поводу тех идей, которые появились у меня на основе юношеского опыта — личного опыта человека, который родился не в Европе, жил в провинции и там познавал историю своей страны и ее культуры. И тот урок, который я вынес из этого моего опыта, — это, что благодаря ему у меня была выгодная точка наблюдения, позволяющая увидеть те вещи, которые могут пройти мимо внимания европейца.

Для вас, европейцев, слишком многое кажется естественным, чуть ли не само собой разумеющимся. Так, никто не задумывается даже о самих основах своего существования, равно как нет и обостренного сознания, что человек — это прежде всего распространенное во времени усилие, постоянное усилие стать человеком. Ведь человек — это не естественное, не от природы данное состояние, а состояние, которое творится непрерывно. В основе моего опыта, перевернувшего некогда мои представления и сформировавшего меня, я надеюсь, окончательно, лежит философия непрерывного творения, то есть картезианская философия. Должен признаться, что именно французская философия и культура сформировали мой склад ума. Чтобы пояснить свою мысль, я воспользуюсь определением любви, которое дал Паскаль. Некогда он сказал, что у любви нет возраста, ибо она всегда в состоянии рождения. Так вот, то же самое я сказал бы о европейской «идентичности»: у Европы нет возраста, она всегда в состоянии рождения. Именно так и следует рассматривать ответственность Европы, ее ответственность в отношении себя самой. В этом смысле мне, который испытывал нужду в

неких казавшихся мне фундаментальными вещах, как раз этот их недостаток и позволял быть более сознательным, чем это дано европейцу, принимающему свое состояние за естественное.

Именно через это отсутствие — в связи с чем я и назвал свою наблюдательную позицию более выгодной — мы, быть может, лучше поймем европейское общество и культуру. Для меня культура как таковая — это можествование, или способность, практиковать сложность и разнообразие жизни. Я подчеркиваю слово «практиковать», ибо культура — это не знания. Человек культурен, если он способен практиковать сложность и разнообразие жизни, причем не обязательно знать все, как и не обязательно уметь применять ту или иную абстрактную идею или понятие к реальности.

Начиная с Возрождения мы стали необратимо современными. Но, я думаю, надо отдавать себе отчет в том, что означало «возрождение» в ту эпоху. Возрождение чего? Что касается меня, то я считаю, что Возрождение, составляющее саму основу и содержание нашей современности, включало два элемента, которые «возрождались» как раз в эпоху Возрождения и становились необратимыми.

Первый элемент — это греко-римский мир. То есть социальная, или гражданская, идея или, если угодно, вера в то, что конкретная социальная форма, конкретное сообщество способно осуществить здесь, в земной жизни, некий бесконечный идеал, что конечная форма может быть носителем бесконечного. То же самое выражается и римской культурой правового государства. И в этом смысле моя страна (здесь уже употреблялся термин «постколониальная») — итак, страна, где я родился, являет собой явный парадокс: будучи частью бывшей империи, она в то же время остается постколониальной, поскольку она так и не восприняла эту римскую культуру правового государства.

Второй элемент — Евангелие. А именно та идея, что в человеке есть нечто, что называется внутренним голосом или речью, и достаточно человеку услышать этот голос, эту речь, и последовать за ним, чтобы Бог помог ему в пути. Надо идти, не пользуясь внешней поддержкой, а следуя внутреннему голосу, не требуя гарантии, и тогда появится сила, побуждающая к действию, преодолению, та сила, которая, собственно, и творит историю. Для меня Европа — это форма, показывающая, что именно история есть орган

жизни, орган, присущий человеку. Возрождение, для меня, — это история как орган жизни.

Именно это «возрождалось» и на этом основывалось становление гражданского общества. И мы, у которых нет этого развитого тела, т. е. нет этой сложности, такой структурированности гражданского общества, хорошо понимаем, что именно это нам и нужно обрести. Но получить это можно только историческим путем — лишь прилагая и поддерживая усилие. То есть сделав так, чтобы искомые изменения происходили в пространстве, определенном самим этим усилием.

Этому сопутствуют усталость и даже забвение своих истоков: можно не выдержать этого усилия. Здесь таится опасность для Европы: усталость от исторического труда, неспособность поддержания усилия, его основывающего, неспособность содействовать его возрождению в каждый исторический момент, сохранять его не-предрешенность — как негарантированного и неиерархизированного. Поэтому, говоря о евангельском элементе, я бы еще напомнил, что существует четкое — характеризующее европейскую культуру — различие между внутренним принципом, что называют *властью языка*, и законом — *внешним законом*. В этом смысле европейская культура имеет для меня антиморализаторский и антилегалистский характер, так как власть языка, имеющая началом этот внутренний принцип, вещь наиболее важная — именно она направляет усилия и борьбу людей. Для меня европейская культура дает, наверное, единственно приемлемый ответ на вопрос: возможно ли изменение в мире? Возможно ли, что человек, обусловленный причинно-следственными связями, их детерминизмом, окажется способен возвыситься, реализовать в конкретных формах некое бесконечное совершенство?

Человек — это существо, которое всегда находится в состоянии становления, и вся история может быть определена как история его усилия стать человеком. Человек не существует — он становится... И вы, люди Запада, и мы, с Востока, находимся в одной исторической точке, поскольку история не совпадает с хронологической последовательностью событий. То, что происходит сегодня, я думаю, сходно по своей природе с тем, что предъявили нам Первая и Вторая мировые войны; мы в той же точке, где были порождены

эти катастрофы, в основании, в недрах европейской культуры; перед нами все та же опасность и та же ответственность.

Как иначе можно было бы определить эту ответственность? Уже неоднократно говорилось: опасностью является современное варварство. Варвар же — это человек без языка. Таково греческое определение варвара. Ясно, конечно, что и персы, и другие народы, окружавшие греков, имели язык. Однако греки понимали под языком некое артикулированное пространство присутствия всего того, что открыто опыту, желанию и мысли. Шум от криков, стоящий на агоре, и составлял язык. И мы должны осознавать тот факт, что человек наг перед миром, что он человек лишь потому, что имеется это заполненное пространство языковых артикуляций бурлящей агоры, которая опосредует почти бессильные — перед сложностью человека — усилия индивида и которая позволяет ему формулировать свои собственные мысли, т. е. позволяет ему мыслить то, что он мыслит.

Основная страсть человека — это осуществиться, дать родиться тому, что только-только зарождается. Вам хорошо известно, насколько это трудно. Чаще всего история — это кладбище неудавшихся рождений, позывов к свободе, мысли, любви, чести, достоинству, так и оставшихся в чистилище для душ нерожденных. Опыт подобного «нерождения» того, что есть я сам, был глубоко пережит мною — это мой личный опыт. И как раз благодаря ему, повторяю, я и понял, что заглавная страсть человека — это осуществиться. Но осуществиться можно лишь в пространстве языка, в артикулированном пространстве, и именно оно есть наша цель. У себя в стране мы достаточно поздно подходим к выполнению этой задачи, хотя здесь я согласен с Полем Валери, который говорил, что «в человеке еще не весь человек». Моя мысль сводится именно к этому: большая часть человека — вне его. Она в том пространстве, о котором я говорил, определив его как «пространство языка», и теперь лишь добавлю, что человек — это весьма и весьма длительное усилие. Надо иметь смелость и терпение на это усилие; следует подвергнуть европейские задачи испытанию его неопределенностью и силой и ждать, ждать нашего осуществления в этом же усилии. Я повторяю: человек — это длительное усилие.

Я хотел бы рассмотреть вопрос о мысли в культуре, имея в виду некое чудо мысли и ее невозможность, — кроме как путем чуда, — случаться в культуре, в которой для осуществленной мысли тут же находятся и всегда существуют, как в антимире, некие тени или образы, сами не отбрасывающие тени, и живущие, говоря словами Франсуа Вийона, «без жизни». Собственно, имея дело именно с этими образами, нам и приходится задаваться вопросом о мысли как вопросом о том, «как можно вырваться из этого морока»? Особенно если этот морок носит зачастую эпидемический характер. Характер внезапной и массовой эпидемии, за которой отчетливо читается, на мой взгляд, какое-то внутреннее самоубийство. То есть во многом вопрос о мысли является одновременно и поиском ответа на вопрос о самоубийстве, только не совсем в том смысле, как об этом говорил, например, Камю, а в ином — в смысле наличия, как выражались старые философы, изначального зла в человеческой природе. А это изначальное зло, очевидно, в той немоготе, что не по силам и самому человеку. Она, как саднящая заноза, сидит, и человек хочет поскорее от нее избавиться. Но прежде он готов весь мир обвинить в несовершенстве, не замечая, что тем самым и совершает самоубийство вначале путем уничтожения мира вокруг, а затем и вырывания с корнем себя. Иными словами, я хочу сказать, что этот корень как раз и невыносим.

И вот эта заноза невыносимости может быть вынута, очевидно, только актом мышления.

Можно задаться вопросом: не приходит ли в действие при этом «высокая духовность».

Я думаю, что со словами «высокая духовность» нужно очень деликатно обращаться. Ведь она может быть весьма «низко» расположена — никто этого не знает, так же как никто не знает, где расположено тело (я имею в виду кантовский подход к этой проблеме). Чувство уравнищенности, гармонии, что содержится в простейших капризах человеческих, в том числе, скажем, и в лени, лишь постфактум выглядит как акт некоей духовности. То есть вся беда в том, что локализовать духовность практически невоз-

можно. Оперирование высокими понятиями — самое большое искушение для человека, которому он охотно поддается, думая, что уже сам факт обращения к ним возвышает его. А в действительности проблема состоит в том, что понятия вообще как таковые не содержат аналитически в самих себе состояний мысли.

Состояние мысли всегда есть некоторый дополнительный живой акт, случающийся вместе со значением понятий, в том числе и высоких. Случившись, такое состояние неотличимо от понятия, в котором оно — увь — не содержится. Живое лишь дает о себе знать своим присутствием, а ухватить различие живого и мертвого в понятии мы не можем.

То, что я говорю, мне кажется очень важным еще и потому, что позволяет приблизиться к пониманию того, о чем мы действительно думаем или что нас в действительности беспокоит, когда мы говорим о культуре. Исторический опыт показывает, что культура не есть совокупность высоких понятий или высоких ценностей. Она не есть это хотя бы потому, что никакие ценности, никакие достижения и никакие механизмы не являются в данном случае гарантией. Слюбых высот культуры можно всегда сорваться в бездну.

Следовательно, то, что я называю культурным состоянием или, скажем так, состоянием мысли, это некоторая историческая точка, точка самоподдерживающаяся и пребывающая живой на безумно закручивающейся кривой. И она имеет бескультурье не позади себя. Культура не есть нечто, возникающее из хаоса. Хаос и бескультурье не сзади, не впереди, не сбоку, а окружают каждую историческую точку. Так же как в математике рациональные числа окружены в каждой точке иррациональными числами. В том числе и потому, что сама культурная форма существования наших мыслей (ибо без формы ничего не бывает) фундаментально предполагает в себе незнание. То есть некую пустоту, оставленную онтологическим устройством и мира, и мысли для того, чтобы заполниться живым актом, живым, напряженным, волевым состоянием. Чтобы мысль была, должна быть воля, чтобы была мысль. Это, кстати, и называется чистой мыслью. Это тот случай, когда термин «мысль» как бы избыточен, поскольку мысль производится не механически. Попытаюсь пояснить сказанное (по аналогии) на примере веры.

Всем известно изречение, над которым принято обычно смеяться, а именно: «Верую, ибо абсурдно», «Верую, ибо невозможно» (в двух вариантах). Но ведь тот, кто сказал это, прекрасно понимал, что значит состояние веры. В самом деле, как можно верить в то, что производится неким механизмом, независимо от самой веры. В приложении к таким состояниям термин «вера» просто излишен — по правилу Оккама он должен быть афоризмом. О вере действительно можно говорить лишь в том случае, если речь идет о чем-то, что не может существовать помимо самого акта веры. То есть то, что невозможно иначе или абсурдно иначе, только и может быть предметом веры или верой. И мистики это давно знали, они прекрасно понимали суть дела, суть тех актов сознания, которые здесь совершаются, сказав, что фактическим предметом веры является сама вера, что это есть возобновление, возрождение самой способности и силы верить. Другое дело, что такие акты уже в момент их свершения растворены каким-то содержанием, которое открывается нам на основе этих же актов, и мы поэтому сам акт не замечаем в чистом виде, но для этого (чтобы его ухватить) и существует специальная техника — техника религиозного и философского мышления.

Значит, — возвращаясь к культуре, — фактически проблема ее состоит не в том, как нам распорядиться существующими и нами помнимыми свершениями человеческого духа, человеческого умения, а в том, насколько мы понимаем, что все это несамодостаточно, не самоналажено, что хаос, как я сказал, не позади, а окружает каждую точку культурного существования внутри самой культуры. И дополнительным, все время восполняющим условием культуры является свершение — всегда случайное — именно такого рода живых состояний или живых актов, которые сами по себе не являются ценностными, полезными, а являются тем, что Кант называл «бесконечными ценностями», или «бесцельными целями». Ведь ценность, по определению, есть что-то конечное, а мы говорим о «бесконечности ценности», т. е. о том, что никогда, ни в какой данный момент времени не имеет никакой конкретной, размерной ценности, а является разрывом, сдвигом.

Так вот, если эти акты не совершаются, если не находится в культуре достаточного числа людей, способных на поддержание

этого на вершине собственного усилия, то ничего нет. А если что-то и есть, то это всего лишь тени, неотличимые от живого. Сошлюсь на один из примеров недостойности нашего человеческого существования.

Я имею в виду вопрос о том, пить нам вино или не пить. Как известно, одно время из наших кинофильмов, телепередач стали исчезать простейшие человеческие жесты, посредством которых человек поднимает бокал, чокается, подносит его ко рту и выпивает. И поэтому, оказалось, можно из пушкинского текста выбросить «и пунша пламень голубой» или «содвинем бокалы». Что это, как не дурной хоровод теней? Два притопа, три прихлопа. Как будто все люди обязаны выполнять что-то посредством дурного хоровода.

За каждым таким актом «необходимости» стоит, конечно, конкретное объяснение. Причины включения в этот хоровод всегда конкретны и человечески понятны. Как понятно, например, и то, что где меньше всего совершается актов понимания, там самым распространенным словом — если составлять частотный словарь языка — становится слово «понимаешь»: «ты же понимаешь», «конечно, я понимаю», «мы понимаем».

И вот эти сцепленные подмигивания друг другу, тайное, разделяемое всеми понимание друг друга и являются логикой этого царства теней, в котором жить, если есть хоть какая-то чувствительность, невозможно, потому что дело не в том, что нам холодно или мы разуты, а в том, что мы прежде всего ранены в бытии. И когда выполняется этот дурной хоровод в масштабе громадной страны, претендующей на мировое значение, и посредством этого наносятся, казалось бы, невидимые, но в действительности весьма ощутимые раны бытию, то чем это может кончиться? На что способны люди, которые могут жить по таким вот, якобы человеческим законам? Таких людей Ницше в свое время, обладая поразительно острой чувствительностью, неслучайно, видимо, называл «последними людьми». Обычно, когда говорят о Ницше, то вспоминают о его «сверхчеловеке», но он не один стоит в его символике. У него как бы трехшаговый символ: это «сверхчеловек», который не есть некое реальное существо или реальная порода людей, которая была бы выше других, а есть некое предельное для человека состояние, лишь устремляясь к которому человек может стать человеком.

Этот второй член формулы и есть то существо, которое может быть человеком, только если оно трансцендирует себя к сверхчеловеку. Ведь все существующее, как выразился кто-то, должно превосходить себя, чтобы быть самим собой.

И третий член формулы — «последний человек», т. е. как раз тот, который не совершает акта превосхождения себя.

Последний человек описывается так: «Это люди, которые уже и знать не знают, что такое звезда, и презирать себя не могут, и приговаривают: «мы счастливы, мы счастливы» — и подмигивают», — это фактически буквальная цитата из Ницше.

Отсюда, как мне кажется, выводимы очень многие культурные реалии и фактически вся проблематика культурологии и, самое главное, причины нашего интереса к ней. Не к проблемам культуры, а к человеку в культуре. То есть речь в данном случае идет о некоторых скрытых предпосылках развития и существования культуры. И то, что я частично описал как мир теней, имеет, конечно, самое прямое отношение к этим предпосылкам. К той реальной катастрофе, которую мы все испытываем и которая страшнее всех других катастроф.

Я имею в виду катастрофу антропологическую, т. е. перерождение каким-то последовательным рядом превращений человеческого сознания в сторону антимира теней или образов, которые в свою очередь тени не отбрасывают, перерождение в некоторое Зазеркалье, составленное из имитаций жизни. И в этом самоимитирующем человеке исторический человек может, конечно, себя не узнать.

И к тому же реальная культура находится вовсе не в музеях и не сводится к их посещению, а состоит в том чувстве бытия или небытия, которое я пытался описать.

Так вот, все это имеет фундаментальное отношение к мысли, к возможности нашего выполнения акта мысли.

Поскольку речь идет не о проблемах культуры, а о метафизике и онтологии, то я бы выразился так: культуры бессмертны. В плоскости любой культуры никогда не появляется смерть. Поле любой культуры бесконечно. Оно сходно с тем, что в свое время Витгенштейн говорил о глазе, что «поле глаза бесконечно». Чтобы мы ни увидели, на каком угодно отдалении — это глаз увидит; глаз видит

то, что он видит. И в культуре то же самое. Культура бесконечна. Однако у такого рода бесконечности есть, естественно, и элемент дурной бесконечности. И, более того, выпадение из нее, обращение к мысли обязательно связано с появлением символа смерти, потому что к мысли мы можем прийти, только изменившись, перестав быть прежними. Следовательно, онтологическое устройство бытия воспроизводит себя лишь с включением нашего усилия, когда, во-первых, мы становимся другими, чем были до этого, и, во-вторых, приходим к этому нашим непрерывным продолжением самих себя. Здесь есть какая-то вертикаль, секущая культурные плоскости. И на этой вертикали есть какая-то символика, в самих плоскостях никогда не данная.

Каждая культура бессмертна. И лишь вертикальное сечение вносит в нее это новое состояние, т. е. знаемый или обдумываемый символ смерти, как состояние, после которого открывается бытие, и мы можем оказаться в состоянии мысли. Упражнением или простым продолжением наших наличных логических и культурных средств мы этого сделать не можем. И отсюда я возвращаюсь к той духовности, о которой говорил вначале, к трансформированным состояниям, в которых воссоздается целое реальности, всегда иной, чем наши представления и проецируемые из них логические возможности.

Очевидно, какая-то сила действует в мире, большая, чем мы сами, и производящая в нас там, где мы отказались от самих себя, какие-то состояния, чтобы мы были достойны того, что с нами может случиться.

Иначе говоря, понять, увидеть то, что есть на самом деле, можно только в определенных пограничных состояниях. Напомню великую кантовскую мысль, которую очень часто неправильно понимают.

То, что Кант говорил о границах познания, обычно понимается так, что есть некоторые границы, дальше которых человек не может пойти: границы нашего ума, действия и т. д. Но ведь то, что такие границы есть, само собой разумеется, не в этом была проблема Канта. Дело не в границах человеческого ума и человеческих возможностей. Кантовская проблема — это проблема пограничных состояний, т. е. тех состояний, которые в принципе толь-

ко на границах и существуют. Проблема полей, напряжений, создаваемых существованием самих этих границ. Например, чистая воля — это граничное представление или граничное состояние, никогда не являющееся частью того мира, который очерчивается границей, хотя благодаря этому в самом мире может что-то произойти. Или, скажем, идеал есть граничное состояние. Я не имею в виду, что оно ирреально, поскольку в мире нет справедливого, идеального общества, которое было бы неким реальным фактом, на который мы могли бы ориентироваться и к нему приближаться. У Энгельса в свое время появилась довольно неудачная, на мой взгляд, метафора, заимствованная из обыденного словоупотребления, метафора асимптоты, т. е. некоторого приближения, путем сложения относительных суммирующихся истин, к абсолютной истине. Так вот, этого не может быть по природе самих понятий, по тому, как устроены вообще человеческие устремления. Чтобы было что-то в мире, достойное того, чтобы называться прекрасным, справедливым и т. д., должны быть указанные осознанные состояния. Внутри мира нет подобий или каких-то приближений; любое состояние одинаково предельно и одинаково далеко от бесконечности.

Не бывает большего или меньшего совершенства. Превосходное всегда столь же превосходно, как и любое другое превосходство. Так устроен мир. А наши мозги, к сожалению, устроены иначе, и исходя из того, как они устроены в смысле наших обыденных представлений, мы не можем продолжением наших сил, нашего физического, предметного видения прийти к мысли. Для этого нужно, повторяю, отказаться от проецирования самих себя (прежних) в следующий момент времени.

Следовательно, вся проблема культуры (той, которая более удачна, чем другие) состоит в следующем: возможно ли изменение в мире. Можем ли мы быть только такими, какие мы есть, или в мире возможны изменения, в частности, возвышение человека над самим собой? Ведь, в сущности, к этому и сводится призвание европейской культуры. Поэтому во многом и наш вопрос не просто о культуре, не о культурно-исторических реалиях, а о реальных духовных наших запросах или о «человеке в культуре». И ответ на него не может быть окончательным, завершенным хотя бы

потому, что мы сами себе его адресуем. Но я хочу сказать, что если мы его адресуем, то значит спрашиваем себя о своих истоках, т. е. ищем воссоединения с нашей духовной родиной, а именно с христианской европейской культурой. Причем слово «христианская» я употребляю, конечно, не в конфессиональном смысле, а имею в виду нашу способность меняться. И добавка к этому: там, где человеку неведомо, там уже работает некое первичное различительное понятие, какая-то искра как указание на некий внутренний источник и образ, данный в самом человеке, и ориентация на этот образ помимо любых внешних авторитетов, указаний и любой идеальной иерархии. Просто ориентация или путь. И достаточно на этот путь встать, и тогда нам что-то поможет. Но главное — быть достойным, что бы ни случилось. Это фундамент или основание культуры Нового времени. Существование человека один на один с миром, без каких-либо гарантий, которые были бы внешни человеку и человеческому сознанию, некоторое открытое пространство, в котором прочерчивается только путь, твой путь, который ты должен проделать сам. Кстати, это определение совпадает и с определением просвещения.

Как известно, *просвещение* есть чисто негативное понятие, т. е. понятие, не обозначающее какую-либо совокупность позитивных знаний, которые можно было бы распространять и передавать людям. Просвещение, говоря словами Канта, это взрослое состояние человечества, когда люди способны думать своим умом и поступать, не нуждаясь для этого во внешних авторитетах и не будучи водимыми на помочах. Так, спрашивается: просвещены ли мы?

И второй вопрос: чего мы ищем, когда говорим о культуре, почему мы о ней говорим?

Очевидно, когда мы говорим о культуре, то возвращаемся к исходному смыслу просвещения, ставшего фундаментом Нового времени, т. е. к таким его признакам, как активность личности, ее права, публичное выражение собственных мыслей и т. д. И вторая посылка, которая также здесь важна, — это различие между физически наблюдаемым существованием и тем, что называют *существованием* философы. То есть осуществленным существованием, покрываемым такими глаголами, как «пребыть», «войти в историческое существование», которое ведь явно отлично от намерения.

Так же, как, скажем, намерение долга отлично от самого долга, намерение мысли отлично от самой мысли, намерение искренности отлично от искренности, намерение чести отлично от чести. В предметном измерении мы не можем отличить, например, честь от намерения чести (тем более что у самого носителя этого намерения оно выражается в ментальном содержании понятий и представлений). Поступок — это случившееся состояние мысли. И раз оно случилось, оно необратимо. Как сказал бы в таком случае Кант: «Чистая воля определила себя». И это не зависит от последствий, от удачи или неудачи самого поступка. Указание на его «чистоту» еще ничего не говорит об определении воли, если это случилось. Как, впрочем, и указание на случай несправедливости действия правовой системы не характеризует саму правовую систему. Почему? Потому что целью закона является закон. Не тот или иной случай установления законности, а целью закона является закон. Так же, как целью и предметом веры является вера или целью и предметом мысли — мысль.

Например, все мы знаем о незаконном осуществлении законных по намерению целей, когда правду или социальную справедливость устанавливают насилием. Это и есть нарушение основного бытийного и онтологического устройства мира, в котором законы достигаются только законами, а не намерениями, сколь бы высокими они ни были. То же самое можно сказать относительно свободы. Иногда говорят: «Покажите мне истинный суд, истинную справедливость». И когда этого не находят, то обычно отвечают: «Вот видите, что Америка, что Россия — везде одно и то же. Люди везде лгут». Разумеется, ибо по бытийному устройству мира свобода производит только свободу. И ничего другого. Ее нельзя показать в виде предмета, и уж тем более — нельзя положить в карман.

Для разрешения такого рода вещей существуют формы. Право есть форма — и только форма. И она жива до тех пор, пока мы не пытаемся по содержанию распределить ее неким справедливым образом между людьми: форма есть только шанс добиться того, о чем она говорит.

Значит, форма правопорядка.

Искусство — форма. Наука — форма. Философия — форма. Форма чего?

Назову условно эти мыслительные устройства «машинами вре-

мени» или «машинами мысли». Почему времени? Ну, естественно, если мы сказали о вертикали, рассекающей культурные плоскости, то точки на этой вертикали по отношению к каждой из культурных плоскостей, расположенных в проекции бесконечности, будут стоянием времени, которое дано нам в форме мига, а миг может быть целой вечностью. Его измерения не совпадают с нашим различием прошлого, настоящего и будущего. Вернусь к тем различиям, которыми я уже пользовался в ходе изложения.

Значит, я сказал, что термин «мысль» мы употребляем по меньшей мере в двух смыслах; он неминуемо двойствен. С одной стороны, им обозначается намерение мысли или, так сказать, преднамерение состояния мысли, что принадлежит к знаково-предметной области, а с другой — это некое живое ее состояние. В первом случае речь идет о логических возможностях мысли. Намерение мысли — это ее логические возможности. А во втором — это понятийно неотличимое от первого присутствие живой мысли. Или ее потенция в отличие от возможности. Потенция в отличие от возможности — есть возможность, обладающая одновременно силой на свое осуществление. Живьем осуществляемая мысль. Но и то, и другое мы называем мыслью. Хотя во втором смысле (состояние мысли) она не входит аналитически в содержание понятия, обозначающего то же самое. Скажем, состояние добра не входит аналитически в понятие добра. Случившись, оно смыкается с понятием, но нельзя получить оценку конкретного поступка в терминах добра приложением понятия добра. Это невозможно.

Напомню в этой связи еще одну кантовскую формулу, она звучит несколько иначе. Когда Кант, вращаясь мыслью все время по разным орбитам и вновь возвращаясь к одной точке, говорит, что «из идей идеями нельзя познавать», или когда он говорит, что разум всегда обладает «лишь вероятностью», то он имеет в виду как раз вот то, что я называл *аналитической несодержимостью*, т. е. что некоторый факт разума не содержится аналитически в понятии разума.

Фактическая сторона и есть сторона жизни, т. е. живая сила возможности, а не просто логическая возможность или намерение. Но в том и в другом случае мы говорим о мыслях и употребляем термин «мысль».

И второй момент, который у меня фигурировал: мысль отно-

сится лишь к тому, что существует в момент и внутри мысли. Как бы моментом живого движения. В момент.

Ну, простая вещь. Есть нотная запись музыкального звука. Но я утверждаю, что звук существует только, когда он исполняется. Все культурные явления таковы: книга читается и существует только тогда, когда ее читают. Другого существования она не имеет. Симфония существует только тогда, когда она исполняется. Пейзаж существует, когда на него смотрят глазами сейчас видимой картины, ибо сама природа пейзажем не является. Она — нагромождение камней, обилие трав, воды и деревьев.

И то же самое относится к обществу. Человеческое общежитие еще не есть общество. Общество — это то, что существует в момент выполнения человеческой вместимости, т. е. формы, посредством которой происходят общественные события. Только благодаря им общество существует. Но ведь эти события могут совершаться, а могут и не совершаться. Как и слова, которые могут быть только знаками, без плоти и крови, и тогда мы имеем дело с дублями. Сначала мы умираем в букве, в знаке, а потом начинаем «жить», или имитировать жизнь. Приведу пример или, вернее, два примера.

Подобное квазисуществование, или, как я уже сказал, зазеркальное существование, в котором мы не можем совершить акт мысли, связано с тем, что нарушены сами внутренние источники мысли, причем не по каким-либо цензурным запретам, а просто потому, что все уже как бы выполнено. Любое движение души, только сейчас происходящее, уже обозначено, и мы ориентируемся лишь на знак знака, или на кажимость кажимости. Отсюда, по-видимому (поскольку всегда неизбежна такого рода регрессия), и происходит в нашей культуре — и здесь я перехожу к примеру — возрождение культа мертвых, включая и тот интерес, ту популярность идей Федорова, который призывал когда-то живых заниматься воскрешением мертвых. Поразительно, что и в XX веке русская интеллигенция, будучи народной интеллигенцией, не выполняет своей интеллектуальной ответственности в смысле сохранения достоинства мысли.

Не так давно я встретил в газете описание того, как пионеры нашли останки погибших во время войны воинов. Материал об этом шел в контексте обсуждения проблемы памяти и воздаяния

дани погибшим. Так вот, сама конкретная материя описания — и состояние человека, который это описывал, и то, что описывалось, — меня лично просто потрясли.

И еще, чтобы завершить этот пример, добавлю, что я давно испытываю это ощущение. Эту деталь я не знал, но она настолько выразительна, что говорит сама за себя. Ведь очень часто истина произносится невольно. Ее не имеют в виду, а она вдруг перед нами. Речь идет о документальных кадрах похорон Ленина, где меня потряс плакат. То есть он потряс меня не сам по себе, а совпадением, прямым выражением того, что мне мыслилось и думалось по этому поводу. Плакат такой, на котором большими буквами было написано:

«Могила Ленина — колыбель человечества». Вот выражение того, что меня волнует: жизнь после смерти. Жизнь, имитирующая жизнь. И с этим же связано то, что я назвал бы *языковым ускорением*, но в обратном направлении, когда мы начинаем жить после смерти. Как гоголевский герой Башмачкин, духовная жизнь которого была ведь явно спровоцирована мертвой буквой, лишенной какого-либо смысла. И началась лирическая игра после смерти буквы. Буква, слово являются обычно увенчанием жизни духа, а здесь все наоборот, хотя и своя поэзия, своя какая-то человечность, особая логика, и в том числе обратное ускорение. Мы ведь с большой скоростью, сначала умерев, т. е. не выполнив того, что на нас склонялось в свой час, упустив свой час в развитии, окончательно деградируем. Известно, что есть такие вещи, которые, если они не произошли с ребенком в 5 лет, никогда больше не происходят. В последующие годы это возместить ничем нельзя. Некоторая такая лейбницовская петиция, которую никаким самым мощным умом нельзя компенсировать, если ее самой по себе нет или не случилось.

У таких вещей есть знак времени — «сейчас». Когда-то не случилось — и все.

И я думаю, в истории России также многое не случилось в свое время — и оказалось мертвым. В итоге — перед нами, на глазах, развилась Европа и дала свои, в том числе и отрицательные, плоды. А мы устремились в некое после-европейское состояние, не пережив никаких — не только современно-европейских, но и пред-европей-

ских состояний, упустив свой час. И фактически скорость построения нашего будущего общества оказалась чудовишной и диктуемой скорее языковой изжитостью того, что мы не пережили и не испытали сами. Потому что язык-то у нас европейский. Чернышевский и другие говорили на европейском языке, но для них капитализм, бюргерство, гражданское общество – все это были пройденные этапы, которые можно не проходить. А в действительности скорость социалистических преобразований определялась скоростью гонки за упущенным. Чудовишная скорость, но обратного значения. Но это же мыслью совершалось. Я описываю мысль, не выполняющую законов мысли.

А законы мысли выполняются только налаженными «машинами» – «машинами времени». И последний пример.

Все, что изобразительно, все, что предметно, выступает уже в другом виде, дублируется. Возьмем театр. Когда мы идем на спектакль – я беру идеальный случай, – мы знаем заранее текст. Все известно. Почему же нужен театр? Что происходит? А происходит то, что мы в театре соотносимся с тем, чего нельзя иметь, нельзя понять иначе. Театр есть «машина» введения нас в то состояние, которое существует только тогда, когда исполняется. Казалось бы, записано в тексте, стоит только прочитать, но понимание, если оно случается, происходит в театре.

Ты понял, в тебе произошло изменение, произошел катарсис, но слова ушли, поскольку сработала организованная сильная форма.

Такова же наука. То есть все это «машины», сбитые таким образом, что они могут в нас порождать то, чего мы естественным путем получить не могли бы, к чему никогда не пришли бы простым продолжением себя, продолжением наших наличных естественных ментальных и физических сил.

И такие «машины» требуют, естественно, общественного, публичного пространства. Ибо когда оно исчезает, то исчезает и мысль. Именно публичное пространство является условием самой мысли. Оно существует не для того, чтобы кому-то досадить, кого-то огорчить или обрадовать. Мысль существует только в исполнении, только в пространстве, не занятом никакими предрассудками, запретами и т. д.

Это все внутренние условия мысли, потому что, во-первых, она

не содержится в голове человека, она пространственна, иначе и артикулироваться не может, и поэтому в этом смысле не может существовать тайного знания – знания про себя, что якобы нас лишили внешнего пространства, а внутри себя мы умные и все понимаем. На деле не понимаем, по законам самой мысли.

Разрушение внешнего пространства есть разрушение внутренних источников гармонии, говорил Блок. Он подозревал такую возможность. То есть не тогда, когда продукты гармонии искажаются или гонимы, а когда разрушены внутренние источники, внутренние возможности мысли, разрушается и сама мысль, поскольку есть закон: человек не весь в человеке. Мы идем к себе издалека. Весьма издалека. И, кстати, за это время (и в пространстве), пока мы идем к себе, может многое случиться – до себя можно и не дойти, согласно той скорости, о которой я говорил.

И второе. Следовательно, можно сказать, что всего мышления недостаточно для мысли, даже для одной случайной мысли. А нужны еще вот те вещи, которые я называл дополнительными или живыми актами, живыми состояниями, имеющими свои онтологические или бытийные условия возможности. Эти условия могут разрушаться. И тогда недостаточно, например, хотеть памяти, потому что можно знать, что нужно помнить, но не в этом проблема. У нас постоянно сейчас говорят, что нужно помнить. Что должна существовать память, традиция и пр. Нелепо все это, с точки зрения грамотного мышления, т. е. условий того, как вообще что-то может быть.

Повторяю, есть различие между намерением мысли и мыслью, или намерением помнить и памятью. Дело не в том, что можно хотеть помнить. Хотеть помнить еще не есть память. Как сказал когда-то Волошин:

И в бреду не может забыться,

И не может проснуться от сна.

Заснуть в бреду, когда забыться нельзя и проснуться нельзя. Это промежуточное состояние и есть, очевидно, наше состояние, если у нас нет наших «машин времени».

«ТРЕТЬЕ» СОСТОЯНИЕ

[1989]

Начать мне хотелось бы с определения характера нашего социального мышления, под которым я подразумеваю не деятельность в профессиональных департаментах социальных наук, а социальное мышление людей в их повседневной жизни. Иными словами, состояние общегражданской грамотности. Говоря коротко и прямо, состояние это на сегодняшний день просто чудовищное. Но другим, видимо, оно и не могло быть. Народ, который выскочил из истории и жизни (я имею в виду все народы, населяющие российское пространство), не мог не оказаться в итоге больным. Больны сами люди. И это видно по тому, как они реагируют на происходящие события, на самих себя, на власть, на окружающий мир. Очевидно, что мы имеем дело здесь с дезорганизованным, заблудшим, одичавшим сознанием, которое представить себе можно лишь в фантасмогоричных образах, например, как если бы волосы на голове человека росли не наружу, а внутрь. Вообразите себе эти дикие заросли, в которых все спуталось, где одна половина мысли никогда не может найти другую, чтобы создать целую, законченную, законопорожденную мысль... Люди по-прежнему жаждут крови, по-прежнему везде видят вредителей, а это значит, что они фактически находятся в том взвешенном состоянии, когда любая мутация, любой толчок могут выбросить их в кристалл, который мы называем тридцать седьмым годом. И, видимо, мы не сможем очистить или позволить выздороветь такому сознанию, если как профессионалы будем продолжать употреблять такие дубовые, уродливые слова, как «ошибки», «отклонения», «необоснованные репрессии» (как будто бывают обоснованные?!), «ложный навет», «перегибы» и т. д. Это бессмысленный набор слов, который, однако, роковым образом означает, что, находясь во всех этих благочестивых, добронамеренных состояниях, в которых оперируют подобными словами, мы не можем раз и навсегда извлечь смысл из того, что с нами произошло, что мы сами испытали. Поэтому страдания, обиженная чувствительность, стоящие за такими словами, будут длиться вечно. И каждый раз, когда мы будем оценивать какие-то события, мы будем снова и снова говорить о том, что это

насилие, произвол и т. д. Еще Салтыков-Щедрин в свое время заметил, что русские люди (если угодно, российские люди) готовы вечно страдать, как бы считая, что здесь, в России, хорошо, потому что тут больше страдают. Но в метафизическом смысле, в том смысле как устроен мир, не бывает страданий во множественном числе, как и не бывает смерти во множественном числе. Если страдают действительно, то делают это один раз, в одном экземпляре. Это единственный путь, на котором можно извлечь хоть какой-то смысл из пережитого. Извлечь раз и навсегда, чтобы в историческое существование вошло то, что уже однажды испытано. Страдающий многократно, постоянно возвращается в царство теней, обрекает себя на круговерти, где несовершенное деяние, непрожеванный кусок истины вечно тащится потоком нашей жизни и сознания.

Я не случайно делаю такой акцент на «словах». Ведь проблема больного сознания — это еще и языковая проблема. Мы живем в пространстве, в котором накоплена чудовищная масса отходов производства мысли и языка. Пространство это предельно замусорено побочными, вторичными продуктами нормальной мыслительной и духовной деятельности, мифологизированными их осколками. Поэтому, даже когда мы хотим мыслить, когда есть позыв, побуждение мысли, у нас ничего не получается. Что-то уже нарушено в самом языке, в его основании.

Но прежде чем приступить к выяснению причин этой болезни, мне хотелось бы предупредить читателя об особенностях восприятия данного текста. Дело в том, что профессиональное по своей сути философское мышление должно оперировать более крупными единицами времени и пространства. Логика его такова: чтобы извлечь смысл из сегодняшнего дня, нужно мыслить крупными единицами, которые захватывают и связывают XX век, например, с XVIII; мыслить в терминах долгодействующих, так сказать, сквозных сил российской, например, истории. А для этого их надо хотя бы выявить, установить действительную временную и пространственную размерность нашей (возможной) мысли о событиях этой истории. Только в этом случае мы сможем увидеть, к примеру, что та сумма проблем, о которых мы так много сегодня говорим, в действительности может быть сведена к одной — проблеме гражданского общества.

Если коротко, то суть ее состоит в расщеплении, разрыве жесткой спайки государства и общества, в развитии самостоятельного общественного элемента, который, с одной стороны, являлся бы естественной границей власти, а с другой — не подпирался бы никакими государственными гарантиями и никаким иждивенчеством. Но эта проблема самого начала Нового времени, до-буржуазного или до-естественно-правового состояния общества. И для того, чтобы убедиться в том, что это и есть наше сегодняшнее состояние, вовсе не нужно искать каких-то особых доказательств. Достаточно вернуться в плоскость языковой проблемы.

Приведу очень простой элемент догражданственности в нашем сознании. Мы, например, говорим — «общественный труд» и при этом сразу же подразумеваем отличие общественного труда от индивидуального. Мы рассуждаем примерно так: сперва нужно поработать на общество, а уже потом на себя. Но это и есть та самая «спайка» сознания, то «кривляющееся слово», через которое проговаривается помимо нашей воли нечто совершенно другое. А именно, что труд наш есть труд барщины, поденщины, где мы лишь отрабатываем. Но это и есть ситуация, отличная от самого начала Нового времени, от возникшего новоевропейского общества и культуры. Просвещение уже ничего подобного не знает. Просвещенное состояние человечества отвечает той стадии развития, когда труд осуществляется свободными производителями, вступающими между собой и с нанимателями в договорные отношения. И тут никаких различий между трудом на себя и трудом на общество быть не может. А если они возникают, то это отражает существующее в действительности крепостное состояние экономической материи. Что в наше время воспринимается как полнейший абсурд. Но опять же нельзя забывать о том историко-культурном контексте, в котором мы находимся.

В свое время у Пушкина возник спор с Чаадаевым, который первым в нашу философскую традицию ввел оппозицию между «историческими» и «неисторическими» образованиями. Чаадаев имел при этом в виду характеристику России как социально-культурного феномена. Пытаясь определить его, он столкнулся с довольно странной вещью, которую я бы назвал «неописуемостью». В том смысле, что есть вещи, которые можно описать, а есть не-

что, что не поддается описанию. Таким загадочным феноменом и стала для Чаадаева Россия.

В самом деле, «говорят про Россию, что она не принадлежит ни к Европе, ни к Азии, — пишет Чаадаев, — что это особый мир. Пусть будет так. Но надо еще доказать, что человечество, помимо двух своих сторон, определяемых словами — запад и восток, обладает еще третьей стороной», которой в действительности нет. Да и быть не может. Этот момент очень точно схвачен в нашем языке. Мы говорим — «с одной стороны» и «с другой стороны». И никогда не скажем — «с третьей стороны».

Если мы теперь соединим это с другими наблюдениями Чаадаева, с нашим собственным опытом, то поймем, что в реальности «третьей стороны» быть не может. Но она может быть в ирреальности. В зеркальном мире.

Для Чаадаева, очевидно, Россия и была такой неописуемой страной из «Зазеркалья». Не случайно он называл ее «пробелом в понимании». То есть чем-то, чего нет в историческом мире членораздельных форм, устоев, традиций, внятной артикуляции. Пушкин возражал против этого, но фактически собственной жизнью подтверждал верность этой мысли. Ведь это он чуть ли не собственноручно пытался создать в России традицию, устои Дома, Семьи. А в ирреальном мире за это приходится платить своей жизнью. Ведь понятия, которыми там пользуются люди, фантазмагоричны. Они есть порождение больного, одичавшего сознания. Одним из первых это, кстати, понял Гоголь. Именно он развил специальную технику литературного описания этих потусторонностей. И в этом смысле действительно вся русская литература вышла из «Шинели» Гоголя. Еще Набоков, который сам был чувствителен к теме потусторонностей, отмечал:

«...ну какой же Чичиков плут? Предмет плутовства его ирреален». Он так же неописуем, как современный московский или грузинский миллионер. Попробуйте его художественно-типологически описать, как, скажем, Гобсека, Шейлока или какого-нибудь Руггон-Маккара. У вас ничего не получится, потому что предмет его стремлений так же ирреален, как ирреальны советские деньги.

В самом начале XX века в спор Пушкина и Чаадаева включился О. Мандельштам — один из немногих поэтов в русской современ-

ной традиции с ярко выраженным историософским и метафизическим складом ума. Соглашаясь во многом с Чаадаевым, он в то же время утверждал, что Россия все-таки «историческое образование», потому что здесь есть как минимум одна органическая структура, стоящая на собственных ногах, живущая по собственным законам, имеющая свои традиции и устои. Это русский язык.

Но весь трагизм ситуации состоял в том, что мысль Мандельштама была высказана в тот момент, когда уже начался процесс выпадения именно языка из нашей истории, когда стало сбываться предчувствие Блока о возможности разрушения самих внутренних истоков гармонии, а не просто варварского обращения с их внешними продуктами. Мандельштам это тоже понимал. Весь его спор с Чаадаевым оговорен одной странной фразой о том, что если мы уж и от языка отпадем, то окончательно рухнем в пропасть нигилизма. Так оно и произошло. Но интересно тут и другое. Именно в этом историческом пункте, на краю пропасти, в России, вопреки всему, появились люди, которые продолжали уже существовавшую литературную традицию. Я имею в виду прежде всего Зощенко, Заболоцкого, Платонова. Они первыми стали описывать странных людей, говорящих на «языке управдомов», на языке человеческого существа, выведенного Булгаковым в повести «Собачье сердце».

Язык этот состоит из каких-то потусторонних неподвижных блоков, представляющих собой раковые образования. В самом деле: ну как можно мыслить, например, такими словосочетаниями: «овощной конвейер страны»? За этим языковым монстром сразу возникает образ этаких мускулистых, плакатных молодцов у конвейера. Увидеть же или помыслить о том, что в этот момент происходит с овощами, решительно невозможно. Вы сразу как бы попадаете в магнитное поле и несетесь по нему в направлении, заданном его силовыми линиями.

Я здесь сознательно отвлекаюсь от социальных проблем. Меня интересуют мыслительный механизм и состояние языка, в котором уже все есть. Остается только эту языковую наличность успевать прочувствовать, успевать вписывать в нее свои чувства и мысли. Сознание такого рода очень напоминает комнату, в которой вместо окон сплошные зеркала, и вы видите не внешний мир, а

собственное изображение. Причем отвечающее не тому, какой вы есть, а тому, каким вы должны быть. Любая искорка сознания может закапсулироваться в этих отражениях и обезуметь. И человек с таким сознанием может хотеть только одного — взорвать себя, т. е. покончить с собой и одновременно со всем миром. Ведь зло человеческого сердца — это ненависть к чему-то непосильному в самом себе. И только потом она проецируется на внешний мир.

Нечто очень похожее случилось и с философским языком. Возьмите в руки любой учебник по марксистской философии и вы увидите, что весь он состоит из таких же потусторонностей. Их невозможно привести в движение. Ими нельзя профессионально оперировать. Они не поддаются никакому развитию мыслью. А складываясь этот язык по законам достаточно простого механизма.

Представьте себе социал-демократический кружок, где «ученый человек» должен вместить в головы слушателей весь мир со всеми его сложнейшими проблемами и составом. Причем вместить так, чтобы голова слушателя не подвергалась усилию труда, чтобы ей не пришлось напрягаться, думать, мучиться. Сделать это можно было лишь одним средством — сведя всю сложность мира к простым схемам. Например, таким: «Почему есть бедные? — Бедные есть потому, что есть богатые. — Как сделать, чтобы не было бедных? — Нужно уничтожить богатых».

Я хочу обратить внимание читателя не на само сомнительное содержание этого утверждения, а на то, с чем оно соединяется в сознании слушателя и что в конечном счете порождает. Во-первых, оно отнимает у человека потребность в самостоятельном труде. То есть внушает ему, что мысль — это то, для овладения чем не требуется приложения никаких усилий ума, а достаточно лишь услышать, прочитать. Во-вторых, существует механизм уважения человека к самому себе. Кроме властной потребности быть, состояться, или пребыть, как говорят философы, у него еще есть потребность понимать. Человек в принципе не может жить в мире, который ему непонятен. Но принцип этого понимания всегда срывается с фундаментальным отношением человека к самому себе и в смысле способности идентифицировать себя и способности уважать себя. Если же он достигает степени самоуважения посредством упрощенных схем, то он скорее убьет того, кто покусится

разрушить эти схемы, чем расстанется с ними. Это должно быть понятно, потому что его упрощенное понимание сложного мира уже слепилось с фундаментальным для любого человека вопросом жизни и смерти.

Теперь представьте, что мы пытаемся освободиться от этого «философского» языка, хотим научиться мыслить и выставляем в противовес Сталину таких мыслителей, как Плеханов, Бухарин, Луначарский или кого-то другого. Но из этого ничего не получится. Уровень этих мыслителей ничтожен. Ведь нужно было сначала сравнять вокруг себя горы гуманитарной мысли в России, чтобы на освободившемся пространстве такие люди выглядели монбланами философской мысли. Их тексты не просто чудовищно скучны, но еще и написаны совершенно деревянным, мертвым языком. Они изначально исключают живую, свободную мысль. Поэтому, возвращаясь к нашей теме, скажу, что без разрешения задачи по очищению языкового пространства вообще и философского в частности мы дальше никуда не двинемся. Ведь мы постоянно живем в ситуации, которую одной фразой очень точно описал Платонов. Один из его героев вместо «голоса души» слышит «шум сознания», льющийся из репродуктора. Каждый из нас на собственный страх и риск, в своем конкретном деле, внутри себя должен как-то противостоять этому «шуму». Ибо, как я уже говорил, человек с одичавшим сознанием, с упрощенными представлениями о социальной реальности и ее законах не может жить в XX веке. Он становится опасным уже не только для самого себя, но и для всего мира. А мы сегодня говорим о том, что необходимо заботиться о нашем общем европейском доме. Но для этого, как минимум, вначале нужно восстановить свое членство в этом доме. Основная задача, которая стоит перед социальным мышлением, перед гражданами Советского Союза — это воссоединение со своей родиной, которая необратимо является европейской судьбой для России. Правда, мы реализовали пока «третью» сторону, фантазмагоричную, поэтому проблема «гражданского общества» надолго выпала из поля нашего зрения.

Выше я уже говорил, что суть проблемы «гражданского общества» состоит в расщеплении спайки государства и общества, в разрыве самостоятельного общественного элемента. Отвлекаясь от

социальных и экономических теорий, попытаюсь в этой связи пояснить смысл принципиального в любом гражданском обществе слова «частный».

Дело в том, что европейская культура есть прежде всего христианская культура, и она совершенно не зависит от того, сколько людей ходит в церковь и выполняет конфессиональный или церковный ритуал. Речь идет о том, что христианство проникло во все институты европейского гражданского общества и существует уже кристаллизованно в них.

Сама же идея христианской культуры фундаментальна и проста. Эта культура принадлежит людям, которые способны в частном деле воплощать бесконечное и божественное. Говоря «частное», я имею в виду дело сапожника, купца, рабочего и т. д. В противоположной культурной ситуации вы имеете дело с феноменом, суть которого состоит в фантастическом безразличии человека к собственному делу. Почему это происходит? Потому, что любое дело никогда не совпадает с некой мистической абсолютной и бесконечной точкой. То, что я делаю, не имеет, согласно этой схеме, никакого значения. Поэтому я могу быть подлым сегодня, чтобы стать безупречным завтра. А для европейской культуры нет никакого завтра. Есть только то, что есть сейчас, внутри конкретно оформленного, выполненного дела. Отсюда, кстати, некоторые социологи даже пытаются как бы перевернуть экономическую теорию и во главу угла поставить факт религиозного сознания. Я не разделяю этой точки зрения, но, чтобы проиллюстрировать такой ход мысли, приведу один пример.

Существует известная теория Макса Вебера, который само явление феномена капитализма связывал с тем, что он называл «протестантской этикой». Он считал, что для развития капитализма нужно было, чтобы акт, например, торговли, т. е. частного дела, стал носителем каких-то очень высоких ценностей. В том числе взаимоотношения с Богом, ответственности и т. д. Когда это случается, появляется, по его мнению, класс капиталистов, предпринимателей, купцов. То есть появляются и такие слова, как «бюргер», «частный человек» и т. д. В русском языке есть аналог этому — «мещанин». Именно в этом смысле его использовал в своем знаменитом стихотворении Пушкин. Но для нас слова «бюргер», «бур-

жуа», «мещанин» и т. д. давно стали символом пошлости, обывательщины и пр.

Повторяю, я не считаю веберовскую теорию верной в отношении анализа причин возникновения капитализма. У меня к ней есть свои претензии. Но ход его мысли в данном случае весьма показателен и многое говорит именно о действительном характере европейской христианской культуры. Если же мы обратимся теперь к России начала XX века, то увидим, что сознание ее людей отнюдь не было глубоко затронуто Евангелием. Еще Розанов в свое время отмечал распространение в стране на волне первой революции «живых Христов» и «живых Богородиц», что совершенно невозможно ни в каком грамотном религиозном сознании. Тут все движут другие силы. «Говоря о России, — писал Чаадаев, — постоянно воображают, будто говорят о таком же государстве, как и другие; на самом деле это совсем не так. Россия — целый мир, покорный воле, произволению, фантазии одного человека, — именуется ли он Петром или Иваном, не в том дело: во всех случаях одинаково это — олицетворение произвола». Иными словами, Чаадаев как мыслитель, я думаю, тоже бы считал, если участвовал в современных дискуссиях, что никакого сталинизма не существовало, что это выдумка, посредством которой невозможно помыслить то, что мы называем этим словом. На самом деле Сталин — это продукт миллионов «самовластий», вернее, их сфокусированное отражение. Об этом, кстати, он и сам говорил, признаваясь, что партия создала его по своему образу и подобию. Миллионы «Сталиных» — это социальная реальность, в которой живет масса властителей. Это и есть то, что Чаадаев назвал «олицетворением произвола». Мы сейчас пытаемся вычлени из того времени что-то вроде интеллектуальной, партийной и даже духовной «оппозиции». Но в действительности ее не было. Да и быть не могло. Просто тот же Бухарин немножко детонировал с тем образом, который миллионы «самовласти» относили к себе. Адекватным их сознанию оказался Сталин. Поэтому он и стал тем, кем стал.

Но эта история еще не закончилась. Мы так и не научились пока извлекать смысл из пережитого. Иначе бы не говорили о культе Брежнева, которого в действительности тоже не существовало. Был «культ Брежнева», через который исполнялся ритуальный

танец и определенная группа лиц занималась собственным восхвалением. Через него они говорили о себе, о своем авторитете, о своей силе и т. д.

Закончить эти размышления мне хотелось бы по-прежнему актуальной для нас мыслью Чаадаева, которой он завершает приведенное выше рассуждение о том, что Россия не является просто государством в ряду других государств. «В противоположность всем законам человеческого общежития, — пишет Чаадаев, — Россия шествует только в направлении своего собственного порабощения и порабощения всех соседних народов. И поэтому было бы полезно не только в интересах других народов, а в ее собственных интересах — заставить ее перейти на новые пути».

Когда-то эта задача уже начала решаться, но мы отклонились в сторону и одичали. Теперь, если мы хотим действительно спасти или участвовать в спасении цивилизации на Земле, если мы хотим вернуться в свой европейский дом и иметь право говорить о нем в роли защитников, нам нужно самим стать сначала цивилизованными — более цивилизованными или просто цивилизованными людьми, т. е. перейти на другие, новые пути.

Я хочу подчеркнуть, что этот доклад только о понятии гражданского общества и рассуждение будет довольно абстрактным. И конкретные реалии будут узнаваться только в той мере, в какой они будут приложением тех следствий, которые можно получить из абстрактных принципов.

В качестве эпиграфа к моему рассуждению можно взять следующее: «... и не думали, пока не пришел потоп и не истребил всех». Это Евангелие от Матфея.¹ Кроме образа и последствий недумания, которые рисуются в этом евангелическом тексте, нам нужно зацепиться за слово «думали». Ясно, что когда мы ставим вопросы о социальной или политической теории, то думание, или мышление, в этом случае имеется в виду в двух срезах, в двух смыслах. Во-первых, мышление, или думание, в смысле самой бытологической или социально-исторической теории, т. е. тот аппарат, то содержание, которые специально разрабатываются профессионалами, разрабатываются в академических институтах. А второй срез, в котором слово «думание» здесь фигурирует, — это срез, несомненно, того, что думание (как, какую бы судьбу оно ни получило в руках тех, кто сами живут в обществе, но при этом являются профессионалами социологии или социально-исторической теории) есть одновременно элемент жизни, или жизнедеятельности, элемент головы, ментального, психического состава самих субъектов социально-исторической жизни, тех людей, которые просто живут свою собственную жизнь. Она складывается и протекает по каким-то неизвестным им (а иногда известным) законам и связям, но думание в этом случае есть элемент того, как складываются эти связи, как складывается сама фигура, конфигурация исторического процесса и какую сложную кривую описывает в некотором социальном пространстве события.

Тогда первое, что напрашивается, это, конечно (раз уж думание фигурирует сразу, одновременно в двух таких ипостасях), различить уже в самом понятии *думания* две вещи: это различить *думание*, или *ум*, или *мысль*, с одной стороны, и *мышление*, с другой стороны. И я фактически буду говорить не о мышлении и не о со-

циально-историческом его варианте, а буду говорить о мысли, или о думании, т. е. имея в виду, прежде всего, сознающую мысль, отличая ее от специального мышления. Мысль, очевидно, составляет эфир специального мышления, и поэтому можно говорить о том, в какой мере мышление осуществляется в эфире мысли или не осуществляется в нем. Можно совершить процесс мышления и не иметь ни одной мысли, не породить ни одной мысли, и, наоборот, можно находиться в состоянии мыслящего сознания, в том числе мыслящего чувства (здесь у меня различия не будут проводиться между мыслью и чувством), и не осуществить никакого специального профессионального процесса мышления, который обычно описывается логически. Тем самым я хочу сказать и предупредить о том, что я буду говорить о понятии гражданского общества и других понятиях в социальной теории в той мере, в какой я могу увидеть последствия определенной метафизики мысли и свободы. Меня будет интересовать то, что вытекает из этой метафизики мысли и свободы на уровне тех понятий, посредством которых мы осмысляем сами последствия свободы, а последствиями свободы являются история и общество. И [я] буду вести свое рассуждение по аналогии с тем, что вообще, скажем, из той метафизики вытекает, например, для мысли, для мыслящего сознания, как я определил, а не специального мышления. Вот, например, есть одно метафизическое следствие для мысли (то есть следствие того, если мы метафизически посмотрим на мысль и свободу), это такой постулат: кто-то должен мыслить, действительно мыслить, чтобы был предмет. Здесь ударение падает на слова «действительно мыслить». Это ударение можно понять, если различить уже в другом плане: то же самое различие произвести между мыслью и мышлением, которое я проводил, но несколько в другом свете его взять.

В логике мышление представляется в ином виде, поскольку вводится абстракция логической бесконечности, т. е. наличие у предметов каких-то предикатов, наличие их в себе или само по себе, и далее — некоторый бесконечный процесс приближения к этой реальности, обладающей тем или иным предикатом, или признаком. И этот процесс бесконечен постольку, поскольку сам акт приписывания однозначного и достоверного предиката предполагает выполнение бесконечности, т. е. бесконечности мыслитель-

ных шагов, охвата всего наблюдения, охвата, который исключал бы, что у предмета появится прямо какое-то противоположное свойство. Здесь является логическая возможность, т. е. мысль — это мыслимая возможность мысли. Если мы можем помыслить эту возможность, эта мысль как бы есть, независимо от того, выполнена она или не выполнена. Так что мое различие требует, когда я говорю *«действительно мыслить»*, предполагается актуальная выполненность, т. е. актуальная выполненность какой-то конструкции, конечной конструкции. Это примерно тот взгляд, которым взглянули в свое время на математическое мышление интуиционисты. Кстати, это же и принцип Канта. В письме Менделесону он как раз прямо этот принцип и возвещает: «Конечно же, — говорит [Кант], — если нет кого-то, кто действительно мыслит, то нет никакого предмета». При этом я говорю следующую вещь: это онтологический постулат, т. е. не говорится, что нет предмета для кого-то, просто нет его в смысле онтологического существования или несуществования. И, кстати, я хочу оговорить, что выполненность, актуальная выполненность мысли (не предположение логической возможности, а актуальная выполненность мысли) означает публичность самой мысли. А вот условия публичности мысли, т. е. условия актуальной выполненности мысли, сами по себе не требуют публичности. В случае социального, правового или гражданского мышления можно сказать так, что они не требуют сами публичной юридической, или законной формулировки и, наоборот, могут только пострадать в своей природе при такой попытке, поскольку они, в принципе, должны оставаться принципиально частным правом, не требующим публичного выражения в смысле юридической однозначной формулировки. В данном случае юридическая формулировка означала бы попытку придать наглядность и этой наглядностью исчерпать какое-то (я бы, конечно, не объяснил, какое) не-наглядное значение самих условий публичности. Это же следствие.

Вот все, что я говорил (напомню, что я провожу аналогию), то, что вытекает для мысли вот в этом смысле слова, т. е. для теории мышления, это же вытекает из метафизики мысли и свободы: вытекает для общества, для общественных предметов, событий, явлений, для объектов исторического сообщения — т. е. для того,

что случилось и о чем мы можем сообщить. Предмета сообщений может не быть согласно вот тому принципу, который [мы] ввели. И тем самым, когда мы ставим так вопрос о следствиях, вытекающих из метафизики мысли и свободы для общественных предметов, событий и явлений как объектов исторического сообщения, то речь идет ведь, конечно, вообще о природе сообщений и социально-исторических суждений, определенных условиях и правилах и способах построения суждений социально-исторических. И, конечно же, эти все условия и правила уходят своей сутью и возможностью в глубины действия другого кантовского постулата. (Ну, в общем-то, он декартовский, т. е. вообще постулат рационализма Нового времени. Я условно называю его кантовским.) Он звучит следующим образом... (и вы сразу поймете, почему я говорю абстрактно о постулатах, потому что даже абстрактное возвещение до постулатов сразу говорит, накладывает некоторое ограничение на все наши побуждения мысленные, имеющие своим предметом какое-либо суждение об истории и обществе), а именно: «Давайте построим, — говорит Кант (я примерно передаю его рассуждение, чтобы дать вам постулятивную форму), — такой мир, мир, описываемый нашими законами и понятиями, и посмотрим, может ли он породить в своем составе и по своим собственным законам существо, способное его описать». Повторяю, попробуем дать объективную картину мира под углом зрения: «посмотрим, может ли такой мир порождать существо, способное его описать». То есть имплицитно так, что мир, который не порождал бы существо, способное его описать, не мог бы быть для нас объективным миром и мы не могли бы его представить в объективной картине. С другой стороны, это же означает очень простую вещь: история начинается с ее описания. Да, история начинается с ее описания, с того, что такое умение может быть нужным, возможным, и что такая задача и вопрос могут вообще возникать, быть мыслимыми. Известно, например, что сравнение, скажем, индийской историографии с европейской совершенно ясно показывает, что сама индийская история (то есть как проявление исторического существования и историческая последовательность или даже, пускай, бессвязный хаос событий, связи которых мы можем не знать, но исторических событий) радикальным образом связана с пред-

ставлением, которое субъекты самого индийского общества имеют об истории, ставят ли они задачу описывать историю или не ставят такую задачу. И пока они не ставили такую задачу описания, мы не можем говорить вообще об индийской истории [как] об объективной истории.

Кстати, для забавы, чтобы нам немножко развлечься нашими собственными российскими делами, я хочу привести саркастическое замечание Владимира Печерина, первого невозвращенца в русской истории, которое является некоторой такой *бутадой* одновременно против всех людей, которых я назвал бы нелепым совершенно, даже непроизносимым русским словом «ностальгшики» и плакальщики, которые готовы из любой страны на коленях (так они представляют себе свое состояние) ползти в Россию, только лишь бы им разрешили это делать. Бутада такая. Печерин говорит: *Пока жил Николай, мне никогда в голову не приходило думать о России* (представьте себе русского человека, которому даже в голову не приходит думать о России). *Да о чем же здесь было думать? Нельзя же думать без предмета* (вспомните кантовский постулат — сейчас я поясню только). *На нет и суда нет. Какой-то солдат привез мне из Крыма два листка петербургских газет. Кроме высочайших приказов по службе* (представьте вместо этого постановления ЦК, передовицы «Правды» там и т. д., реляции с совещаний, собраний...) *тут было приторное — болгаринским слогом — описание какого-то публичного бала* (ну, поставьте здесь описание уборки урожая и т. д., и т. д., выплавки и пр.). *Вот все, что можно было узнать о России. О чем думать? Не о чем думать.*" Но это означает (и наоборот, это вытекает из кантовского постулата) следующее: чтобы что-то было, надо думать. Если кто-то действительно не думает, то у него нет и предмета. И мы, например, в России в теперешней ситуации убеждаемся, что у нас часто нет предмета для думания, потому что до нас, рядом с нами очень давно никто не думал, т. е. отсутствует внутренний элемент самого общественно-исторического процесса, который я в самом начале обозначил как думание в отличие от мышления и в отличие от академических вариантов самого же думания. Значит, мы сталкиваемся здесь как бы с законом некоторой непрерывности мысли в самом социальном бытии, что, в общем-то, мысль (гражданскую в том числе) о социальных предме-

тах нельзя начать в абсолютном смысле этого слова. Нельзя мыслить, если уже не мыслилось, хотя бы потому, что не о чем мыслить. Да и потом, актом воли нельзя включиться в традицию, в смысле — создать ее. Мы никогда не имеем ситуации, когда можно было бы впервые начать мыслить в абсолютном смысле этого слова — не в относительном (для себя впервые и т. д.), а в абсолютном смысле слова. Ну, скажем, такую задачу и (конечно, уже сразу в Зазеркалье, а не в реальности) решают герои Платонова, которые есть социальные субъекты, просто увиденные глазами Платонова социальные субъекты русской истории 20-х, 30-х и т. д. годов. Они решают квадратуру круга, они впервые мыслят. Начинают в абсолютном смысле слова от мысли, от себя, что так же невозможно, как невозможно спонтанное самозарождение. Если нет включения в мировые начала (а я ввел одно из мировых начал в мысли в том смысле, в каком я об этом говорил), то не может быть никаких рождений. Спонтанное самозарождение жизни (а в данном случае мы имеем дело с жизнью в смысле живой мысли) невозможно. И мы получаем некоторых инкубов, в которых от мысли в действительности есть только внешний идеологический механизм ее производства, и развивается она по механическим законам идеологической иллюзии, а не по собственным законам мысли, которые мы не можем начинать, а в которые мы можем только включаться и в них возрождаться и оживать, но не рождаться в абсолютном смысле от нуля, поскольку спонтанное самозарождение невозможно. И из хаоса не возникает никакого порядка — порядок возникает только из порядка. Ведь Бог мир создал из Начал. И только тогда материал Хаоса мог бы быть во что-то превращен, если уже есть Начала, об историческом происхождении которых в абсолютном смысле слова мы, в свою очередь, будучи внутри, не можем спрашивать. Это несомненно. И в этом смысле нет времени до человека, т. е. до такого существа, которое мыслит в символе Бога, т. е. создавшего Мир со временем (не во времени, а со временем).

Теперь пойдем дальше. Из такого захода перед нами предстает следующая такая сложная задача (мы имеем двусторонний или переворачиваемый постулат): нет предмета, если кто-то действительно не мыслит или кто-то уже не мыслил действительно и, с другой стороны, чтобы было что-то, о чем можно говорить как о

существовании, а не о сновидениях инкубов. Скажем, одним из сновидений инкубов являются спекулянты... (этот галлюциноз русский в 1917 году уже разыгрался). То, что в сновидениях инкубов возникает: спекулянты, которых нужно ловить и расстреливать, чтобы все было и все можно было купить, когда ничего не было и начиналась просто жизнь после смерти. А в сновидениях инкубов эта жизнь после смерти выступала как факт, что они обогнали весь мир и встали во главе социального прогресса. Хотя Короленко, тонкий наблюдатель того времени, предупреждал: «Вам кажется, что вы стали во главе социального прогресса, всех обогнав и все успев, а на самом деле вы стоите во главе умирающей страны, в которой прекратился нормальный ток жизни, нормальный химизм обмена веществ». Так вот, если мы так ставим вопрос, то, конечно, ясно, что предмет, стоящий перед нами, содержит в себе смесь реальности с нереальностью, видимого с невидимым, и мы можем говорить, скажем, о нереальности видимого, например, спекулянта, которого видит инкуб (инкуб — это от слова инкубация, так сказать, выведение того, что не может естественно рождаться), о нереальности видимого или шире — нереальности видимого мира и реальности невидимого мира, большей реальности, чем реальность эмпирическая и повседневная, которая, кстати, может оказаться просто несуществованием. Скажем, то, что следует из этих не-наглядных условий публичности, оно реальней целого веера, целого спектра переживаний и несомненных очевидностей. Так, скажем, как вот строительство социализма, которое я вижу (и это первичная реальность, никем не усомневаемая в 20-х годах), строя завод... Она как раз относится к такого рода видимым нереальностям, хотя в действительности я просто строю завод. Такой очевидности просто в реальном мышлении не может быть. Каким образом, когда я строю завод, для меня очевидно, что я строю социализм? И после какого — второго, третьего — завода... [будет] построен социализм? Но это есть очевидность, которая сама не подвергается сомнению, и вот такими очевидностями бывает наполнена социальная жизнь. Но как раз эти очевидности и являются продуктом того, что разрушен сам мыслительный элемент социальных исторических ситуаций, процессов и действий, акций, т. е. делается то, о чем сказано в [моем] эпиграфе ([из Евангелия]

от Матфея): «... и не думали, пока не пришел потоп и не истребил всех». И вот, имея вселенную таких объемов, выступающих при определенных условиях в своих реальных измерениях, при других условиях в своих нереальных видимостях, действиях, элементах невидимого... [мы оказываемся] перед следующей задачей в наших элементарных социальных исторических ориентациях: мы должны распутывать ту связку, которую просто мы сами индуцируем в поле социальном самым желанием и актом ориентации (мы так сгущаем вокруг себя пространство, в котором мы хотели бы ориентироваться и двигаться). Вот тут нам бывают нужны некоторые принципы, принципы понимания (одновременно они и принципы ориентации).

Я возьму четыре таких принципа. Я сначала просто перечислю их, а потом прокомментирую.

Первый принцип я называю *принципом конструктивной связности*, т. е. это какая-то реально выполненная конструкция, лишь посредством которой и внутри которой мы можем действительно испытывать и видеть в обществе и в истории какие-то явления и вещи. (Но это нуждается в пояснении, которое я дальше попытаюсь дать.)

Второй принцип — это *принцип объективации*. Его можно выразить так: та особая реальность, которая возведена (я покажу как) первым принципом, она есть та реальность, посредством которой мы можем объективировать свои гражданские состояния, чувства и мысли. И принцип, охватывающий вот это вот пространство объективации, можно так выразить: во внешнем пространстве объективации должно быть представлено все, что есть в человеке, чтобы это (то, что есть в человеке) получало какие-то пути развития и выражения, артикуляции такой..., что собственные состояния человека и наличные в нем мотивы, побуждения, страсти, инстинкты получали бы внятность и форму, а не оставались бы в области недорождений, инкубальной, скажем так, области недосуществования, недомыслий, недочувств и т. д. Я предупреждаю с самого начала, что оба принципа (и принцип объективации, и принцип конструктивности, или конструктивность связей) в связности ставят вопрос и проблему искусственного и естественного, в том числе проблему естественности человеческих чувств и состоя-

ний (в том числе социальных чувств и состояний, или гражданских чувств и состояний).

Третий принцип — это *принцип понимания*, или понятности, или понимаемости.

И четвертый принцип (очень странно я его называю) это как бы *принцип необходимости труда*, или принцип не-непосредственности. Сейчас попробуем уже этими принципами как-то оперировать.

Возвращаемся к первому принципу. Будучи первичным, так сказать, в моем описании, [применительно] к особой проблеме и понятию гражданского общества, он не является первичным в абсолютном смысле, поскольку вытекает из факта и проблемы искусственности человека, т. е. того, что человек — это такое существо, которое находится все время на границе между искусственным и естественным, между искусственным и природным.

Фактом является то, что для того, чтобы испытать, действительно пережить какое-то живое чувство или живое восприятие, человек должен иметь, получить или создать сам, сотворить какую-то конструкцию, которая является органом или средством для человека испытать неорганические восприятия и чувства, которые он не мог бы испытать в результате функционирования своих естественных природных устройств.

Скажем, в искусстве это очень ясно видно. Искусство, или форма, является орудием, посредством которого мы впервые можем оживить или в живом виде испытать какое-то чувство, состояние, естественным образом не рождающееся или вообще для нас естественным образом невозможное. Ну, условно назовем это так: орган шестого чувства. Причем шестое чувство — оно не специфическое, оно и не зрение и не слух. Это шестое чувство любого чувства. Шестое для слуха... — скажем, мы слышим музыку или просто даже осмысленный звук (а не физические раздражения), что невозможно естественным путем (и, кстати, нет непрерывного перехода от физического состава звука к смыслу слова). И вот в этом разрыве, в отсутствии этой непрерывности, в пределах этого разрыва помещается все человеческое понимание. Мы не можем ухватить момент рождения смысла из физической материи звука, мы всегда его уже имеем, а зазор тем не менее есть... И все наше понимание человеческого, человеческий ум весь помещен в этом разрезе, в этом

интервале, в который физически невозможно вклиниться, поместиться (это как бы непрерывный континуум), а можно лишь сверхчувственно, т. е. умственно. (Так же, как есть в математике непрерывный отрезок, тем не менее [физически вы] не можете найти такую точку, которой вы могли бы приписать в этой непрерывности определенное число, то есть с определенным числом вы не можете «поместиться» в эту непрерывность). Там нет этого физического интервала, а он есть лишь как некая сверхчувственная пауза, в которой я помещаю рождение, иначе никуда не поместимое. Я не могу пройти к его началу — оно уже есть (я немножко в сторону отклонился, это уже слишком громоздкий аппарат, он не нужен был мне для сути дела). То есть речь идет о том, чтобы сказать следующее: даже повседневные чувства, эмпирически доступные и проверяемые, или поверяемые, мы испытываем, пройдя через конструкцию, или через орган шестого чувства. Без этого творения (особенно в искусстве это видно), без творения, изобретения чего-то мы не можем пережить и испытать, причем пережить и испытать обычные, повседневные чувства, эмпирически доступные и поверяемые и человеком как особым существом испытываемые. Но это — *человеческим* существом, а оно, как я сказал, на грани искусственного и естественного.

В каком-то смысле можно говорить об искусстве общества и политики. Ну, я напому вам *homo politicus*... Аристотель говорил, что человек есть государственное существо, или политическое, но в этой фразе и в терминах Аристотеля, так сказать, государственное и политическое — это одно и то же. Вне государства или вне политики человек немыслим и невозможен. Вне политики и государства может быть лишь Бог (наверху) или животное (внизу). Это и есть то, что есть лишь в той мере, в какой это прошло через конструкцию. (Сейчас я пока еще не говорю о свойствах, что это за конструкция. Она не есть просто нечто создаваемое человеком, а нечто более сложное. Но пока я хочу ввести материал.)

Хочу зафиксировать одну все-таки очень важную вещь. Понимаете, принцип конструктивности ставит — или оживляет — перед нами вопрос, который всегда существует, но которого мы часто не замечаем. Казалось бы, уже привычные, наработанные вещи, известные, такие, что мы даже не замечаем, и они кажутся

нам сами собой разумеющимися, и наше внимание лишь скользит по их поверхности. Вопрос такой: что значит знать, узнать? Например, умер другой человек. Знаем ли мы, и что [это] значит, если мы знаем, что он умер? Что значит в действительности пережить, испытать смерть другого существа, любимого или нелюбимого? (Кстати, в смерти ненавистного нам существа мы можем узнавать что-то о себе.) Что значит испытать, знать несправедливость? Что значит знать человеческие права и т. д.? Ведь, скажем, искусство показало, что, например, знать, что кто-то умер, совсем не означает знать значение слова «умер» в применении к событию или предмету, т. е. к умершему человеку. Оказывается, чтобы узнать, что кто-то умер, нужно сначала отвлечься от отношения этой смерти к самому себе, от того, что для тебя из нее следует, как ты на нее реагируешь — [от] всех этих зеркальных отражений. (Скажем, как в случае смерти бабушки рассуждает Пруст.) Узнать о смерти можно, только полностью оживив или представив живой свою любимую, и тогда действительно понять, что она умерла. Там всегда действует какая-то часть ума во мне (это мы будем узнавать в принципе объективации), связанная с умом вовне, — такая, что там нет зеркальных отражений. Что-то вот в этом никогда не имеет зеркальных отражений, т. е. никогда не вносится моя тень (в зеркале всегда мы вносим тень смотрением на самих себя, и поэтому мы себя в принципе не можем видеть).

Или в применении более широком — к знанию. Например, знанием в классике считалось только то и тогда знанием являлось нечто, когда знание было силой, т. е. имелась в виду не сила технических изобретений и приложений. Совсем не это имелось в виду, но то, что знанием является такое состояние знания, в котором одновременно имеется сила реализации своей потенциальной возможности в качестве этого знания. И, скажем, знание значения слов не есть такого рода знание. И зная так смерть чью-то или зная так несправедливость, или зная так право, я не знаю, не узнаю, или прохожу мимо. Там ток жизни, следовательно, не проходит. То есть этот постулат есть одновременно постулат относительно топологическим образом устроенного пространства, в котором вот в этих узлах, в этих точках перекрещений ток жизни проходит, в отличие от непрохождения, хотя слова одни и те же: «он умер» — в

одном случае, [но] «он умер» — и в другом случае, когда я действительно знаю, что он умер. Или «несправедливость» — в одном случае, и в другом, — когда я знаю, что это несправедливо. Скажем, я знаю несправедливость... Слово «несправедливость» фигурирует, например, когда оно применяется к продавцу магазина, который скрыл от меня или перепродал товар. Зная это, я знаю мир видимостей, мир нереальности видимого, нереальных видимостей, скажем так. И могу жить в нем, как вот живут наши советские люди, которые знают и несправедливость, и свое право. Право на что? Право на то, чтобы ему был дан кусок мыла, чтоб его не украли в распределении? И все? Он не знает...

То есть я хочу сказать, опять возвращаясь к абстрактному языку, что термины, которыми обозначаются проявления некоторой действительности (действительности невидимой, пережить которую нам позволяют, помогают лишь конструкции), термины эти, в естественном и специальном языке фигурирующие, вторичны. Например, язык, содержащий в себе зрительные термины, наш обыкновенный язык, вторичен в отношении живописи. Сначала была живопись, а потом было наше зрение со зрительными терминами, его составляющими. Эта вторичность языка очень важна. Пометим ее, потому что дальше она для нас выступит еще в одном ракурсе. Но для нашей аксиомы, или принципов, она такая естественная вторичность, что опять возвращает нас к принципу актуальности, о котором я говорил. То есть кто-то действительно выполняет мысль, исполняет мысль. Это влечет за собой представление о мысли как деятельности, а не как теории, в том числе и в обществе. Мысль есть деятельность или деятельное состояние, а не теория в этом смысле — не мышление, не связка или кусок мыслительной системы, который неминуемо вовлекает в себя знаки, т. е. язык. Следовательно, когда мы говорим «мысль есть деятельность, а не теория», — это значит, что мы считаем знаки, посредством которых мы мыслим, вторичным или параллельным явлением (в том числе, кстати, и для конструктивистов, и в математике это было так, как я говорю). С другой стороны пометим (потому что нам это отличие от языка очень пригодится, будет нужным), что мы уже с принципом конструктивной связности ввели необходимость познавать, знать себя. В общем, узнать предмет — [это]

имплицитно знает несправедливость, знает смерть, любые события, знает право, имплицитно знает необходимость познавать, знает себя. И для этого нет никакого механизма. То есть вот нечто должно совершаться в мире, и для того, чтобы совершаться, оно предполагает узнавание мною себя, в отличие, скажем, от героев Платона, которые не узнали, не знали себя. А механизма для этого никакого нет, в том числе нет механизма и для выработки вот этого шестого чувства, т. е. для функционирования самих социальных чувств и состояний, гражданских мыслей, гражданских состояний, гражданских чувств. Для них нет никакого механизма. Эта ситуация неопределенности вообще и, в частности, в том смысле слова, что никакой физический состав, никакая физическая последовательность не определяют мыслительное состояние. (Скажем, так же как, например, из никакой вообразимой процедуры, из физических свойств золота нельзя вывести, что оно — *деньги*. Оно — деньги, потому что мы его считаем *деньгами*.) Это одна из причин, т. е. здесь — зазор оставляемой неопределенности, он заполнен чем-то. Чем? Мы пока не знаем. Но мы знаем хотя бы то, что полностью пройти этот зазор до места рождения мы не можем. И все наше понимание — внутри вот этого зазора. Значит, сделаем еще один такой вывод: если есть вот такие вот образования, пройдя через которые, у нас рождаются какие-то неорганические состояния (а гражданскую мысль и чувство, социальное чувство мы отнесли к таким вот неорганическим перцепциям, или неорганическим состояниям), то мы, конечно, имеем дело с бесконечностью. Иными словами, подразделяя в своем анализе такого рода образования, мы не можем прийти до такого, даже самого мельчайшего элемента или части этого образования, которое, в свою очередь, не было бы самим же этим образованием, а было бы уже чем-то совершенно другим, инертным или материальным. Скажем, машину мы можем разложить на такие элементы или получить из нее путем разложения такой элемент, который не имеет никаких признаков этой машины. А здесь мы не можем этого сделать в принципе. Это как бы некоторая, так сказать, внутренняя бесконечность. Мне это важно пометить, потому что именно эта бесконечность, или неанализируемость, указывает, что любая малейшая часть бесконечно содержит в себе все свойства целого. Так вот, это отличает наше

искусство, я бы сказал — *искусство общества*.

То есть имеются какие-то образования: скажем, если копыто лошади представить себе как продукт искусства — это *искусство природы*, не человека, а природы. Оно организует целое поле возможных механических движений, содержа в себе их понимание (этого поля). Это такое архетипическое изобретение эволюции, конечно, не эмпирическое какое-то, а некоторая невидимая действительность копыта так же, как есть невидимая действительность листа по предположению Гете, может быть, неудачного, неважного. Он считал лист наглядной формой, которая содержит в себе все возможные растительные формы. Лист есть свернутое дерево, но не эмпирический лист, а некий идеальный образ, или архетип. Значит, я говорю о том, что фактически эти архетипы, или такие вот [идеальные] образы, не содержат в себе бесконечности в том смысле, в каком я говорил. (И это отличает их от машин, т. е. от того, что может изобрести человек.) Значит, мы имеем какие-то органы нашей искусственности, порождение у нас состояний, иначе порождаемых, естественных образом не порождаемых, но такие образования, в которых действуют силы большие, чем человеческие силы, которые не анализируемы до конца и поэтому не могут быть составлены (потому что то, что может быть проанализировано, может быть составлено и повторено, а то, что может быть составлено и повторено, может быть составлено и повторено иначе. А эти и не могут быть иначе, т. е., повторяю, если что-то можно сделать, в принципе можно сделать иначе). Поэтому, когда мы говорим, что это своего рода искусство природы, мы, конечно, пользуемся метафорой, понимая несделанность этого, хотя для человеческого существования *конструктивность* [...] бросает свет и на искусство. Конечно, мы имеем дело с тем фактом, что есть такая простая зависимость.

Я выражусь так: в любых общественных событиях, исторических событиях действует нечто вроде плана, что Кант называл «целесообразностью без цели», или «планом разума». В каком смысле слова? Вот то, что я называл бесконечностью. Овеществленной метафорой этой бесконечности является *рацио*, или *запланированная пропорция*: такая, что через несколько шагов или даже через максимально долгое время я по-прежнему свободен и могу свободно

думать то, что есть и что не может быть иначе. Сейчас я поясню, что я имею в виду. Когда-то древние говорили так, что не может быть, чтобы в мире были бы только видимые вещи, должно действовать что-то невидимое тоже, потому что предел вещей измеряется предвидением. Что значит *предвидение*? Предвидение — это направленная мысль, направленная к возможному, уже допущенному самой мыслью. Если это так, то мы никогда не можем увидеть ничего другого. И вообще, учитывая бесконечность времени позади нас, информативно мир давно бы уж исчерпался и никогда в нем не было бы ничего нового; прокрутившись несколько раз, он давно уже исчерпался бы. Работала бы машина, которая просто проецировала бы и реализовала возможности в ней самой заложенные, т. е. предвидение — какова будет вещь. А из известного, как известно, нельзя получить неизвестное. Это закон.

Откуда возникает новое? Вот в искусстве, скажем, — такие люди, как Сезанн, Филонов? Ну, это очень старый прием, и он всегда кажется модернизмом. В действительности только это и есть искусство, и оно... это всегда делалось. Просто, когда проведена уже операция на глазе и мы уже начали видеть, то потом мы видим это естественным образом и забываем, что эта операция была произведена, т. е. кто-то ее сделал. Как говорил Пруст, теперь мы видим ренуаровскую женщину на улице, а их ведь нужно было увидеть. Предвидящий глаз не может увидеть. Он реализует и искусственные, и естественные пределы, уже в нем заложенные. Значит, предмет можно увидеть только невзначай, новое можно увидеть ненамеренно, вне направленного взгляда (направленный всегда направлен на известное или пред-известное). Только невзначай. Оказывается, форма, изобретаемая или находимая, обнаруживаемая, открываемая искусством, есть то, силой чего творится наличное; то, что есть уже, но мы [не] можем это увидеть, узнать. И в этом смысле всякое развитие есть явленность того, что есть. Но мы не видим этого в плоскости преднамеренного взгляда, т. е. оформившегося независимого от этого акта творения взгляда. Значит, акт творения есть мысль, а не какое-то содержание мысли. И задача искусства в этом смысле есть задача создания акта мысли, а не той или иной мысли. Не мыслить, а позволять мыслить — вот задача такого рода конструкций.¹ И они действуют в обществе. Скажем, они

действуют, конечно, по отношению к тому, что мы называем *правами человека*. Права — те, которые стали называться *естественными*, — естественны лишь в одном смысле: не в том смысле, что в природе есть некоторые права заложенные, и об этом якобы естественное право говорит. Нет, не об этом теория естественного права. Она как раз переводит естественность в другую область, возводит ее в квадрат, это естественно... Тут в топологии действие тех сил, которые самим человеком не могут быть составлены (тогда они могли бы быть составлены и иначе), а являются превосходящими человека силами, амплифицирующими его возможности и через какую-то форму позволяющие ему впервые что-то знать, но знать в смысле наших постулатов, отличных от знания значений языка и значений в языке. В этом смысле, скажем, наличие или существование прав совпадает с сознанием прав в их творении, если под творением понимать [творение] уже наличного, — т. е. право предполагает развитость сознания. И здесь возможна такая тавтология: смысл и наличие права есть какое-то условие того, что их можно осознать, условие сознания. А сознание их является путем в эти права и в это существование прав. И вот когда мы имеем дело с гражданским обществом, то имеются в виду права только в этом смысле слова, т. е. права, которые могут быть реализованы, исполнены, обладают силой на свое собственное исполнение в виде прав. Я сказал, что знание есть сила. Знанием является то, что обладает силой на реализацию своих потенциальных возможностей. То же самое о праве. Тем самым мы всегда оперируем словами на двух уровнях. Мы говорим слово «справедливость»: это одновременно чувство справедливости, которое, безусловно, инвариантно в любых обществах, как бы ни варьировалась там шкала ценностей, различие добра и зла и т. д., и т. д. Это чувство инвариантно (в том смысле, в каком оно может быть и является продуктом вот такого испытания в форме) и двойственно: т. е. оно одно — там, где оно является референтом значения слова справедливость, и другое, когда оно является вот этим событием справедливости, т. е. справедливости, искомой субъектом, который обладает силой на реализацию в качестве действительного состояния в мире потенциальной возможности понятия справедливости или чувства справедливости. Тем самым я ввожу представление о том, что все тако-

го рода состояния, которые мы обычно обозначаем как якобы предметно существующие, например, состояния, касающиеся прав, и детальные структуры в виде институций и т. д., и т. д. — это просто какие-то предметы, как бы натурально существующие и обозначаемые этими словами (даже если имеется в виду и какая-то динамика, скажем, их изменений во времени, движение и пр., пр.) Нет, мы здесь говорим о более сложных вещах и, фактически, говорим, что гражданское общество есть сложная фигура, описываемая каким-то движением, исходящим из самого себя. Потому что я ведь фактически ввел события и предметы в мире, существующие в нем лишь в мере выполнения человеком какого-то усилия и в меру того, насколько эти предметы и состояния держатся на верхушке волны этого усилия человеческого, усилия узнать себя, усилия владения собой, усилия освобождения себя, усилия преобразования себя, усилия возвышения себя...

Разум действует в том смысле, что он как бы закладывает в виде плана цель для общества, цель возвышения человека посредством общества в случае данной программы. Посредством чего? [Посредством] некоей социальной связи, которая есть то, чего не могли бы сделать люди в отдельности, и что дает приращение соединению их усилий. То есть нечто, случающееся в мире приращением от соединения усилий, есть первичная социальная форма. Так вот, тем самым оказывается, что (я возвращаюсь к гражданскому обществу, раз я уже ввел понятие *усилия*) гражданское общество есть не совокупность предметов, а есть само состояние, являющееся сложной фигурой, прочерчиваемой каким-то движением. Я приведу простой пример. Вот есть шахматная доска. На ней заданы предметы, т. е. фигуры шахматные, им приписаны определенные свойства. В шахматном поле, на шахматной доске то бишь, всегда есть фигура, т. е. вихрь, и идея комбинации создает конфигурацию, в которой фигуры имеют другое значение — значение, не выводимое из значения пешки, значения слона. Это динамическое поле, поддерживаемое движением, т. е. усилием, и усилием или движением вычерчиваемая фигура, отличная от той, которую мы могли бы получить суммированием свойств слона, пешки, ферзя и т. д., и т. д. Вот то, что находится в этом состоянии, есть гражданское общество. Оно не есть просто общество, составленное из пред-

метов или явлений. Значит, если мы говорим так, то тем самым мы говорим следующее (что важно для понимания вот этой метафизической или невидимой стороны конструктивных явлений в обществе вообще и в гражданском обществе, в частности): это символический, или смысловой, характер этой реальности, она состоит из символов, которые есть вещи, вещи особого рода. Назовем их вещами разума, или вещами сознания. Скажем, такой вещью сознания, или вещью разума (имеющей вполне наблюдаемые, эмпирические и в этом смысле вещественные последствия), является социальный контракт, или греческая агора. Это вещь. Символическая вещь. Символ. Сам символ есть вещь. Социальный контракт есть нечто, чего никогда не было, нигде нету и никогда не будет, и что даже представить себе нельзя в качестве выполненного людьми. Если бы мы хотели эмпирически вывести социальный контракт, мы бы выводили его, конечно же, из свойства людей, и мы никогда не могли бы получить это как возможность в мире, т. е. что люди могли бы договориться. (Конкретные эмпирические люди никогда не могли бы договориться.) То есть этого не только нет в виде предмета, но [оно] даже не представимо как эмпирически возможное для людей (так же не представимо, как и эмпирически возможная для людей, скажем, бескорыстная любовь). Если мы предполагали бы, что это когда-то было и есть и люди, так сказать, из этого идеала исходят и т. д., и т. д. как примера чего-то бывшего, мы натолкнулись бы на простейшие невозможности. Я говорил о фигурах и о формах — так это были бы, скажем, *невозможные фигуры*, *невозможные формы*, как в рисунках у Эшера есть фигуры, которые нельзя прочертить единым движением... ни в каких измерениях (то есть в трех измерениях). Тем не менее, социальная жизнь европейского общества функционирует, организовывается и событийствует тем, что люди в каждую минуту что-то решают по поводу этого социального договора, имея в виду и мысля его. При этом он называется словом², имеющим вполне предметный референт и эмпирическую аналогию в возможных эмпирических соглашениях между людьми, хотя сам этот символ имеет другой смысл, и тот смысл, который он имеет, эмпирически нереализуем и, более того, нет никакой необходимости, как выражался Кант, чтобы это вообще было бы когда-то сделано нашими предками и было бы нам

дано в виде завета или завещания. То есть оно имеет какую-то действительность в нашей собственной действительности, но как бы поперек ее или в другом измерении. Это символы или смыслы, которые, кроме всего прочего, играют одну важную роль. Кроме вот тех возможностей испытаний и узнаваний, которые они нам дают (и только через них мы что-то испытываем и узнаем — узнаем так, что можно сказать слово «узнал», «испытал»), они еще и являются тем запасом и фоном, откуда мы черпаем возможности для терминов, в которых мы можем ставить социальные, т. е. осмысленные и поддающиеся решению социальные и исторические проблемы. Самой историей, самой жизнью. Вот о чем идет речь. Значит, вот эта некоторая невидимая действительность (смысловая и символическая, а не буквальная и реальная, предметная) есть условие и фон, и запасник, из которого мы черпаем, можем формировать осмысленные термины постановки социальных и исторических задач, которые не похожи и не являются той действительностью. Они — в этой действительности. Но само наличие их в этой действительности (в их эмпирическом виде), оно обусловлено вот той символической действительностью, о которой я говорил. И наоборот, когда мы наблюдаем эти действия в мире, акт, скажем, Французской революции и т. д., мы должны понимать, что смысл им придается символический оттуда, из этой фоновой действительности, но, следовательно, эмпирическое действие мы не должны считать попыткой реализовать в реальности, реализовать в предметности ту символическую действительность, которая является просто условием возможных осмысленных терминов постановки социальных, исторических и политических задач. То есть гражданское общество является в той мере гражданским, в какой оно понимает, сознает на уровне мускулов и умения составляющих его субъектов, что некоторые явления и события являются символическими дателями смысла, а не образцами реального устройства общества и искомыми целями. Я говорил: *целесообразность без цели*. Это ведь очень важная вещь. То есть, наверное, что-то гражданином гражданского общества остается все время в качестве символа запретов на его натуральное исполнение, т. е. запретов на натурализацию абсолютных понятий. А все хилиастические движения или гностические движения, давно уже существующие (они все сопро-

вождают христианство), сопровождают гражданское европейское общество, которое кристаллизует евангелическое христианство в секуляризованных социальных и гражданских институтах; сопровождают в виде такой вот натуралистической ереси и такой (как бы сказать?) бездны торжественного небытия... Как бы вот бытие форм сопровождается всегда бездной небытия, на грани которой мы все время испытываем... антимир гражданского общества.

В эту бездну мы можем упасть, всегда влекомые соблазном, если мы недостаточно граждански образованы, т. е. вымуштрованы, выкованы... (соблазном придавания натурального значения абсолютным понятиям, символическим понятиям). Говоря об этом, я фактически сказал следующую вещь: через эту символическую действительность должно быть в обществе представлено в структурном виде все то, что есть в человеке. Но это, конечно, подвижные представления, потому что нельзя представить себе заранее, что что-то, где-то, когда-то сразу выполнено. Подвижно в том смысле, что сама эта представленность может быть лишь исторически получена. Собственно, история, очевидно, и есть попытка представить снаружи все, что есть в человеке: любые его побуждения, потенции, возможности — те, которые мыслимы сейчас и не мыслимы сейчас, но которые будут мыслимы и т. д., и т. д. Скажем, гражданское общество отличается тем, что если в человеке есть нечто (в чем человек чувствует себя исполненным и в полноте своего присутствия живым), и это нечто является эротичным, то в том публичном пространстве — в виде институций — должна существовать эротика. То есть кто-то должен снимать эротические filmy, кто-то должен писать эротические романы и т. д.

Постулатом внутренним для этого является следующее. Здесь две стороны дела. Я поясню очень простой фразой (и сама идея гражданского общества... одновременно может тут вызвать массу ассоциаций: и открытого общества и т. д., — все, что мы ассоциируем с новыми европейскими демократическими обществами. Но пока я сознательно не употребляю слова «демократия», поскольку оно в моем расчленении вторично и может быть, кстати, демократией только тогда, когда она вторична, а не первична). Я пролью какой-то свет (кантовской фразой) на это, так сказать, двустороннее положение. Кстати, один из великих политологов, кажется,

кто-то из французских современных философов уже говорил, что существует и четвертая кантовская критика — это его социально-политическая теория. Она вполне может быть составлена из некоторых его работ, в том числе такой работы, как «Теория и практика». (Другая — «О вечном мире».) Среди этих работ у нас есть, кроме трех известных, и четвертая кантовская критика. Кант говорил, что максимы (вместо «максимы» можно поставить «идеалы», намерения нравственные и мыслительные), требующие для своей реализации публичности, соответствуют политике, т. е. соответствуют праву и этике. Повторяю: максимы, требующие для своей реализации публичности, соответствуют праву и этике. А вот это страшно интересно. Значит, мы знаем ведь, что переживание какого-то живого чувства, скажем любви или узнавания, требует публичности для своей реализации. То есть я сказал, что реализуется что-то и исполняется только через конструкции, в том числе через эротическую конструкцию... (В данном случае под этой конструкцией имеются в виду просто фильмы, действительно эротические фильмы, художественные эротические фильмы, книга эротическая и т. д.) Если явление может позволить себе публичность, во-первых, и, во-вторых, реализуется посредством публичности, то оно соответствует праву и этике. И наоборот, следовательно, все, что соответствует праву и этике, должно быть публичным, поскольку смысл всего этого дела, их содержание и сущность — это их реализация посредством публичности. Иначе это несуществование, тени, царство теней. И вторая сторона, следовательно, этого дела, о которой я могу говорить (поскольку словесный материал этой второй стороны у меня уже промелькнул в виде слов «тени» и «несуществование»), что в пространстве объективации заполняется какой-то зазор, который существует между намерением мысли и мыслью, между побуждением права и правом человеческим как состоянием человека, т. е. это как бы пространство объективации; оно есть пространство таких объективаций, которые позволяют рождение или порождение до конца, исполнение в полноте своей. Исполнение, не оставляющее архаического, не оставляющее наше человеческое чувство, т. е. человеческое в человеке, в лоне или в лимбе архаики хтонической массы, пронизанной связками мифа, архетипов бессознательного и т. д., и т. д. То

есть эти объективации никогда не оставляют нас лицом к лицу с хтонической, дышащей разрушением бездной, в том числе собственных человеческих инстинктов, а всегда позволяют овладеть ими, перенеся на экран. То есть я хочу сказать, что мыслящее сознание есть одновременно экранирование, позволяющее человеку не оказаться лицом к лицу с тем, чем он в принципе не может овладеть и в принципе не может понять, и что в принципе с ним не соизмеримо, и чем он может быть лишь захлестнут так же, как захлестнуто живое существо, где есть живое сознание, захлестнуто, скажем, пляской святого Витта. Ты — внутри скрежещущей машины совершенно механически последовательных и неумолимых в своей последовательности жестов и положений тела (как человек в обезьяньей шкуре что ли, который скачет)... И вовсе это не твои намерения. Ты можешь только со стороны, не имея возможности вмешаться, наблюдать за этим развертывающимся действием, а действует твое собственное тело, твои собственные руки и нос и т. д., и т. д. Если вы когда-нибудь наблюдали человека в пляске святого Витта, то это вот очень ясный образ. Так вот, значит, мы теперь понимаем, что такое принцип объективации. Теперь мы понимаем из него, какое значение и какое содержание имеет институциональная организация общества, так называемая демократическая организация. Ведь если есть вот такие вот наши орудия, посредством которых мы исполняем — из этих орудий составлено публичное пространство, — публичность оказывается условием мне самому узнать, что я думаю, что я хочу, мне самому узнать мое право в смысле не значения права, а силы права. То есть той [силы права], которая есть одновременно сила на реализацию себя в виде состояния в мире, правового состояния, то тогда мы понимаем, что речь идет в строгом смысле уже об общественных вещах.

Значит, сначала я предположил вещи сознания в символической реальности, бросающие смысловой свет на все, что мы можем сделать в этой реальности, и там, я говорил, вещи сознания, вещи разума в таком же смысле есть социальные вещи. Скажем, такой социальный контракт есть *социальная вещь*. Или назовем это иначе — *связность*. Я говорил о конструктивной связности. (Социальная связка... *religio*. Первичная связь.³) Она, поскольку у ей приписал символический характер, есть связующее представление бесконеч-

ного многообразия, т. е. оно связывает бесконечное многообразие, представляя его локально. Бесконечное разнообразие, мы проходили уже, бесконечно. А это его представление. Не оно само, а его связующее представление здесь и сейчас, так сказать, *представитель* — не в смысле ментального представления, а вот в смысле представительства. Если о таких вещах идет речь, то мы имеем дело с тем, что изобрели греки и с чем имели дело римляне и для чего римляне и нашли слово, потому что они вообще находили все слова для правового состояния (и, так сказать, от римского права мы недалеко ушли и, надеюсь, не уйдем никогда далеко, а наоборот, вернемся к нему). Это *res publica*, т. е. публичная вещь, всем принадлежащая в том смысле, что все являются гражданами в той мере, в какой они могут представить себя публично и потом отраженным светом от публичного катания или обсуждения в себе обратным светом артикулировать свои собственные желания, стремления, состояния и мысли. Информировать себя, узнавать, обучать себя. Перед чем? Перед действием, оказывается. Ведь тогда идет действительно, там читается план разума. То есть если я информируюсь, то я могу и на следующем, на втором и на третьем шагу сохранить печать свободы в своих действиях, снова быть свободным. Конструкций оживления моих чувств существуют. Я работаю в них, в их терминах, и тогда артикуляция моих чувств и завтра, и послезавтра есть, сохраняет возможность итерации, т. е. реализации в потенциальной бесконечности.⁴ А бесконечность, я уже сказал, заложена в эти образования и отличает их от машины. Значит, завтра я не просто буду механически реагировать на что-то, а снова смогу мыслить (в смысле того определения, которое давал я в самом начале), т. е. свободно мыслить то, что есть и не может быть иначе, т. е. видеть реальность. И мое чувство реальности вечно ново. И в той мере, в какой оно ново, я никогда не окажусь в плену ирреальности, т. е. новизна будет в этом разрезе всегда знаком реальности. *Res publica*. Возвращаясь к республике... это есть первичная реальность и первичная база всех демократических преобразований, всех демократических обществ; это выше, шире и первичнее демократии. В каком смысле слова? Республика означает независимость *res public*'и, т. е. публичной вещи, и от меньшинства и какой-либо корысти вообще людей, и от большинства.

Совокупность прав, которые есть и составляют жизнь в республике, есть, конечно, права, вырастающие через силу на право, т. е. силу на реализацию в виде реального состояния в мире твоей возможности или твоего побуждения правового. Опять же различие двух регистров слов. Слова и в том, и в другом случае одни и те же, но мы уже язык ведь получили как вторичное по сравнению с вот этой мыслью как деятельностью и по сравнению с символической реальностью. Я сказал, как эта символическая реальность будет обозначена, когда уже есть ее последствие в предметной реальности. <...>

Мне нужно немножко напомнить о *плане разума*. Значит, план разума — это как знак свободы на следующем шагу или через несколько шагов, гарантия того, что там я окажусь снова способным и снова свободным... Этот план тогда означает и такую вещь: план приписывает обществу цель определенную, цель возвышения человека, т. е. цивилизованность — способность человека возвыситься над самим собой, над своей естественной, или животной, природой. Значит, и возможность этого возвышения как бы отсчитывается от следующего шага, если она есть на следующем шагу. То есть, скажем, так ([как] я уже однажды определял сознание): сознание есть возможность большего сознания, и, фактически, от большего мы можем отсчитывать к меньшему, т. е. к сознанию, к возможности большего сознания. И мысль есть тогда мысль, когда она есть возможность большей мысли. Тем самым мы для этого пространства объективации (в котором помещено гражданское общество, т. е. однозначно представленное на агоре, где гражданство есть не право, а обязанность участвовать в гражданских делах, поскольку лишь участие в гражданских делах — оно и в себе самом — кристаллизует гражданские состояния и впервые ты узнаешь, что ты мыслишь, что ты желаешь, что ты думаешь и т. д.), если мы его имеем, можем ввести понятие *плотности* этого пространства. Некой пространственно-временной плотности, плотности истории (т. е. того, насколько много, насколько больше или меньше узлов и точек, в которых возможно возвышение человека посредством вот этих связующих представлений бесконечного многообразия). Если уж я назвал их *конструкциями* в символическом смысле этого слова (т. е. [в смысле] таких исторических точек, сцеплений просто исторических мотивов, человеческих мотивов,

действий и т. д.), то пересечение их (где есть побуждение к еще большему возвышению или побуждение к дальнейшему возвышению) — это как бы интенсивное или плотное пространство. То есть таких точек много, и от множества их пространство плотное. Вот, скажем, российское пространство пустое, почти что пустое пространство. Европейское пространство очень плотное, в смысле — ты все время оказываешься в точке, полно этих точек, в которых есть мотив, стимул (иначе мне быть нельзя!) к возвышению. Нельзя не возвыситься. Всегда деятельное побуждение к возвышению. Некоторый такой... «историал», что ли, к реализации самого замысла истории, который есть замысел человеку исполниться, стать. По отношению к человечеству промежуток этого становления есть вся история, конец которой есть только символическая вещь. Он не может быть точкой или частью самой истории. Так вот эти неподвижные социальные связности, связующие представления, о которых я говорил, они сами по себе вычерчивают очень сложную кривую исторических событий, кривую самого гражданского общества, самого гражданского бытия, гражданской жизни, гражданской истории. Эти неподвижные связности являются мотором и мотивом еще большего возвышения человека над собой (а не просто животной жизни и т. д. или свары какой-нибудь) еще и потому, что они требуют снова и снова быть связанными. Человек этими историческими актами снова и снова связывает историю. История сама по себе не течет. Она вот в такого рода точках снова завязывается человеческим деянием, чтобы течь. Мы потом наблюдаем течение, а в действительности история сама по себе не течет, а снова завязывается. Для этого есть специальные — могут быть разные — образования или учреждения, чтобы вызывать человека на это вновь завязывание истории, которое решает две задачи. Я сказал, что снаружи должно быть все, что есть внутри. Так вот, здесь завязывается история: с одной стороны, как внешне текущая объективная история, а с другой, и на стороне человека и внутри него откладываются какие-то способности, в том числе права, т. е. права как прошедшие горнило этого снова завязывания истории. Тогда они являются тем, что называется *естественными правами*, т. е. не правами, которые распределяются государством, а правами естественными, совокупность которых и есть

фундамент гражданского общества или само гражданское общество. Так вот, здесь есть специальные какие-то устройства для этого: скажем, некоторые демократические институты (вот здесь я уже слово «демократия» употребил) являются устройствами как для того, чтобы подталкивать к такому вновь завязыванию, так и давать оружие этого вновь завязывания, средства какие-то. В древности таким мог быть обряд инициации. Я повторяю, *religio* — это первичная связь. Одновременно религия и *religio* как связность. И простая механическая или натуральная совокупность, общежитие людей лишь через такого рода связность превращается в общество. И гражданское общество — это, конечно, не общество вообще и не общество отдельно от других обществ, а есть определенное качество общества. Вот качественное общество есть гражданское общество. Оно — не все общество, а общество, приведенное в определенное состояние, в состояние вот той фигуры, которая есть, пока есть вычерчивающее ее движение, движение с усилием человека или множества лиц, находящихся в определенном состоянии этого усилия. Убери усилие — и исчезнет гражданское общество. Вот у греков: что-то убрало усилие, и исчезло греческое общество еще до того, как варвары его разбили. Следовательно, если есть, то есть такое, где [есть] эти акции или демократические институты, в которых осуществляется взросление человека, т. е. посредством которых он овладевает собой, а владеть собой он может потому, что есть внешние эквиваленты всегда для любых возможных его состояний. Скажем, в нем есть агрессивность. Пожалуйста, есть что-то, для чего можно единственно возможный человечески допустимый смысл этой агрессивности эксплицировать и реализовать и тем самым разрешить эту натуральную страсть, растворить ее, но при условии, что не растворяются и не рассеиваются сами фигуры, формы, которые есть в этом поле общества, в общественном поле. Возможен, конечно, представим их распад, распад и появление целых зон распада социальных связей и вытекающего отсюда одичания человека. И тогда вся эта бездна выхлестывается наружу, поскольку она во внешнем пространстве не имеет никаких каналов для своей кристаллизации, движения и выпадения в обратном порядке, т. е. внутри человека, смысла (чтобы смысл выпадал на стороне человека). Например, такую зону распада со-

циальных связей [в России] мы отчетливо имеем в советской истории, начиная с 1917 года: сначала [зона распада] была в Петербурге, а потом сразу, мгновенно (без какой-либо передачи во времени и пространстве — нет этого, потому что это происходит совершенно иначе) идет лавина следствий, все расширяющаяся, потом — все пространство Советского Союза охватившая зона распада общественных связей, социальных связей, т. е. зона отсутствия общества. Я утверждаю, что в 1917 году произошло коллективное самоубийство общества и государственности. И вот — это максимально разрезанное общество, пустое пространство (в отличие от плотного), т. е. где минимум или почти что нет точек, в которых усилие мое завязывалось бы и толкало бы меня на возвышение меня самого надо мной самим и на овладение собой. Эта плотность пространства-времени, как бы вот этот люфт, люфт необходимый для объективации, люфт объективации, скажем, или пространство объективации (люфт между естественным чувством и им же как гражданским, социальным, человеческим) ... [это пространство объективации] должно все время быть. Оно не должно заполняться ни запретами, ни катастрофальными событиями, когда вся эта плотность как бы переходит на чисто материю, на тяготеющую массу, физическую массу человеческих тел. Исчезает свое пространство и время в каждой исторической точке, т. е. оно сжимается, исчезает люфт для человека. Ну, простой очень люфт. Там он двойной.

Во-первых, никто не хочет расстаться со своим телом, если плоть его, социальная в том числе, уже богоданна, т. е. она в свете смысла символической действительности построена и из него, изнутри, освещена. Это уже не простое природное тело, а, так сказать, богоданное и уникальное — только оно имеет возможности каких-то восприятий, видений, ценных для всего человечества. И с ним, конечно, жалко расстаться. А человеку, не прошедшему, скажем, социальную инициацию (я уже не буду брать религиозную), не повзрослевшему через социальные связности, ему и с телом своим не жалко расстаться. И ценности жизни он не знает. Вот, я опять возвращаюсь к Платонову. Ведь платоновские герои не знают ценности жизни — они как дети. Для детей ведь смерть — это абстракция чистейшая. Ценности, будучи не конкретными, абстрактными... Они ценности жизни не знают. И я говорил о том,

что никто не хочет расстаться с телом. Тело, кстати, по христианской сути, божественно, оно, так сказать, богоданно. После Христа (но не пред-Христово тело, а второе тело, скажем так). И никто душу не хочет отдать. (Во французском выражении лучше звучит: «Personne ne veut rendre son âme». «Отдать душу другому».) Почему? Да потому, что там есть самое главное — то, что человек сам не знает и относительно чего он сам в себе не установился. И вот этот пустой зазор есть его *свое* пространство и время. Без движения в этом свободном пространстве и времени он не может стать и исполниться. Это и есть душа. И, конечно, никто не готов ее отдать. Я сам не имею, не знаю, так сказать... Это самое ранимое и стыдливое во мне, в этом смысле самое непубличное (вы помните, я говорил о том, что условия публичности сами не должны быть публичными и не должны быть наглядными). А представьте себе, что это сплющено: вот, как электроны на орбитах... они все в пустотах, а тут все упало на ядро. Это сплющено — сплющено, как у воина-афганца. У него сплюснен люфт пространства, в котором он узнал бы что-то о себе, будучи воином в Афганистане, а оно сплющено названием «воин-интернационалист». И он как бы задыхается внутри этого названия. Вы знаете, у греков в свое время была забавная очень казнь: человека сжигали, варили, жарили заживо в фигуре медного быка. Это была казнь такая, одновременно пытка: помещали в фигуру медного быка, зажигали под быком огонь и зажаривали живьем человека. Так вот можно зажаривать человека в медной статуе этого человека. Грекам, конечно, это не могло прийти в голову. Это может прийти в голову только в парстве абсурда или в Зазеркалье. В стране *Homo soveticus* это пришло в голову. Сколько людей зажарено в медном изображении их самих! И они могут кричать сколько угодно, что «нет, это не я! Я другой!» или «Могу быть другим». Это вот крик того, кто жарится внутри медного быка. Но, отсюда, конечно (имея такое различие мы можем снова — к нам вернулся язык), мы различаем: есть нечто познавательное [познаваемое] языком и нечто, известное в этом же слове, в этом же термине. Разные очень вещи. Фундаментально разные. Но в языке же самом нельзя получить различия, нельзя различить в языке «воина-интернационалиста» от «воина». В этом смысле язык — страшная вещь. Он такой же наш враг, как и про-

шлос. И вот здесь мы должны вводить онтологическое различие: оно есть сознание, со-знание. Они различны в сознании. Со-знание различительно. И вот это различительное сознание и есть то, что я называю *принципом понимания*, или *понятности*. То есть, в каком-то смысле, в правах мы имеем уже-действие этого принципа, [когда] я говорил «права человека» и говорил, что смысл и наличие существования прав совпадает с сознанием их в творении уже наличного, т. е. предполагает развитость сознания. Развитость сознания — это есть различенность, которая и есть сознание. Это не есть различие предметов, не есть что-то вовне. Ну, скажем, ответственность в языке и ответственность как состояние человека, называемое этим же словом, — они неразличимы. А их различие (они неразличимы в языке) и есть сознание. Оно же есть понимание, т. е. то понимание, которое является элементом и условием бытия понимаемого предмета, понимание как элемент самого бытия. И обратите внимание на простую вещь. Значит, с одной стороны, понимаемость, принцип понимаемости отличает объективируемое от редуцирования поля, вот того поля внутреннего люфта, без которого нет движения души. А иначе отличить мы не можем. Без принципа понимания, скажем, действия машины не были бы отличимы от действий человека. То, что мы видим, вполне могло бы выдаваться машиной. И мы никогда не предположили бы и не узнали бы за видимым человека как агента, со стороны которого идут нам видимые, наблюдаемые действия или следствия. С другой стороны, обратим внимание на то, что есть предел для всякой социологической или политической теории. То есть она может изучать что угодно, какие угодно детали и какую угодно степень детализированности закона социального, но до какого-то... до определенного предела. До какого предела? До такого предела: я должен знать, что мне делать, что я могу и как меня понимать (как живой субъект в социальных процессах и истории). Если социальная теория говорит о чем-то, чего я не могу сделать, в чем не могу участвовать и понимание чего не может стать элементом моего действия, то такая теория не существует. Она должна быть редуцирована. Точно так же, как, скажем, я могу понимать сцепление нейронных цепей, продуктом которых является сознание, но это понимание нейронных цепей не может быть элементом моего

сознательного действия. И в этом смысле для сознательного действия оно лишнее, [и] теория нейронных цепей не имеет отношения к теории сознания, не может быть включена в теорию сознания. Это разновидность «бритвы Оккама». Точно так же есть принцип понимаемости для человека. Он обрезает, ставит пределы для самой социологической или социально-политической теории.

Много еще можно было бы сказать о принципе понимаемости, но коротко скажу о четвертом принципе, о принципе *необходимости труда*. Он простой. Я ведь говорил, что значит *знать*. Он [человек] действительно должен знать, что существует несправедливость. Не слово, не значение слова, не ассоциацию какую-то, а *узнать* в смысле *действительно испытать*. Иными словами, если возникает такой вопрос, возникает и следующий: почему нельзя все прямо? Почему нельзя хотеть и быть? Почему нельзя хотеть добра и быть добрым? То есть это напоминает, почему нужно трудиться, собственно? Почему недостаточно хороших желаний и намерений? Это вопрос. Мы мимо него проходим, не замечаем, говорим: «Путь в ад вымощен благими намерениями». Но, кстати, такая фраза является продуктом мудрости. Просто сейчас она стала обыденной фразой, и мы скользим по словам, составляющим эту фразу, не замечая скрытых там значений. Почему не непосредственно все? Почему хотение мысли не есть мысль? Почему хотения добра недостаточно? Это, фактически, вариация из первой части первого принципа, когда я говорил об искусственности; это утверждение невозможности естественного добра — т. е. [что] нет естественного добра. (Кстати, Достоевский всю жизнь [этой проблемой] занимался, и хотя бы одним творческим продуктом этого занятия всей его жизни было доказательство и показ того, что эта предпосылка почти что всей русской литературы о некотором естественном добре фальшива.) Нет естественного добра — добро делается, делается с трудом и не непосредственно. [Отсюда] вытекают вопросы: Почему все не сразу и не прямо? Почему вообще нужно время? (А время просто есть другой термин для усилия. В этом смысле время — феномен индивидуального сознания, но сознания онтологического, как элемента онтологического устройства. Время есть усилие. Усилие бытия.) Почему вообще нужна история? И почему вообще нужны другие, т. е. общество? То есть, фактически, почему нужна род-

ственность более сложная (или родственность, или человекомерность, мерность человеческая), более сложного рода, чем кровная родственность или сексуальная? И если перевернуть, мы ясно видим, что, например, *не работать* — основной принцип советского общества. Все дела криком кричат... Просто лишь бы не работать.

Значит, в этом есть какая-то другая метафизика или антиметафизика. Скорее всего *антиметафизика* в том же смысле, как есть *мир* — *антимир*. В этом смысле антиметафизика. Не против метафизики, а реализованная антиметафизика. Не работать... Потому что в метафизике у нас есть принцип необходимости труда. Только трудом во времени, в обществе, не непосредственно, т. е. через принципы понимания, понятности, через принципы объективации, через принцип конструкции [что-то может свершиться]. И тогда мы прекрасно понимаем, что вот эту аксиому, или принцип необходимости труда, можно выразить иначе: это принцип драмы души. То, что в действительности кажется социальными реакциями, социальными ролями, масками и т. д., в действительности является драмой души и предполагает движение в душе как противовес того, что развивается вовне. То есть движение в душе всегда должно быть эквивалентом того, что возможно и что развивается вовне, так что труд души и свободы, труд свободы и есть, собственно, история. И, очевидно, в сфере исторической или в сфере сознания (что одно и то же) прямыми путями являются только кривые. (Ну, как, очевидно, в неэвклидовой геометрии.) *Прямо* — ничего нельзя. Нельзя протянуть руку и... А жаль! Ибо человек все время хочет прямо. Почему нельзя прямо? Я прозрачен самому себе, ясен, поскольку я добронамерен. Вот все... и прямо есть добро. Но нет *прямо* добра и т. д.

БЕСЕДЫ

ФИЛОСОФИЯ – ЭТО СОЗНАНИЕ ВСЛУХ
[1988]

Я не буду говорить о специальных проблемах философии. Хочу лишь выделить некое ядро, которое в философии существует и которое поддается общепонятному языку, где достижима ясность, та ясность, которая возникает в душах людей, слушающих или читающих философскую речь. То есть как бы человек пережил что-то, испытал, но просто слов не знал, что это может так называться, и что можно, более того, пользуясь этими словами, пойти еще дальше в переживании и понимании своего опыта. Во все времена и везде философия – это язык, на котором расшифровываются свидетельства сознания.

Это относится и к философии в Советском Союзе. То, что в ней собственно философского, является продуктом некоего духовного элемента, который появился к концу 50-х годов. Он и привел к появлению философов у нас. Пришли люди, которые заговорили на профессиональном языке, вполне отвечающем мировым стандартам, которые в контексте собственной жизни владели этим языком, вносили элемент интеллектуальной цивилизованности и в общественную жизнь. Правда, затем из философии нашей этот духовный элемент выветрился, усох. Социальные и политические обстоятельства выталкивали философов в специализированные занятия. Все укрылись в особого рода культурные ниши – кто в историю философии, кто в логику, кто в эстетику, кто в этику... Оглянешься вокруг – нет тех, кого называют философами, именно философов по темпераменту.

Я хочу подчеркнуть, что философом является каждый человек – в каком-то затаенном уголке своей сущности. Но профессиональный философ выражает и эксплицирует особого рода состояния, которые поддаются пересказу лишь на философском языке. Иначе они остаются той самой ласточкой Мандельштама, которая вернулась в «чертог теней», не найдя слова.

Я хочу определить философию как сознание вслух, как явленное сознание. То есть существует феномен сознания – не вообще всякого сознания, а того, которое я бы назвал обостренным чув-

ством сознания, для человека судьбоносным, поскольку от этого сознания человек, как живое существо, не может отказаться. Ведь, например, если глаз видит, то он всегда будет стремиться видеть. Или если вы хоть раз вкусили свободу, узнали ее, то вы не можете забыть ее, она — вы сами. Иными словами, философия не преследует никаких целей, помимо высказывания вслух того, от чего отказаться нельзя. Это просто умение отдать себе отчет в очевидности — в свидетельстве собственного сознания. То есть философ никому не хочет досадить, никого не хочет опровергнуть, никому не хочет угодить, поэтому и говорят о задаче философии: «Не плакать, не смеяться, но понимать». Я бы сказал, что в цепочке наших мыслей и поступков философия есть пауза, являющаяся условием всех этих актов, но не являющаяся никаким из них в отдельности. Их внутреннее сцепление живет и существует в том, что я назвал паузой. Древние называли это «недеянием». В этой же паузе, а не в элементах прямой непосредственной коммуникации и выражений осуществляется и соприкосновение с родственными мыслями и состояниями других, их взаимоузнавание и согласование, а главное — их жизнь, независимая от индивидуальных человеческих субъективностей и являющаяся великим чудом. Удивление этому чуду (в себе и в других) — начало философии (и... любви).

Философию можно определить и так: философия есть такое занятие, такое мышление о предметах, любых (это могут быть предметы физической науки, проблемы нравственности, эстетики, социальные проблемы и т. п.), когда они рассматриваются под углом зрения конечной цели истории и мироздания. Сейчас я расшифрую, что это значит. Конечный смысл мироздания или конечный смысл истории является частью человеческого предназначения. А человеческое предназначение есть следующее: исполниться в качестве Человека. Стать Человеком.

Теперь я выражусь иначе. Предназначение человека состоит в том, чтобы исполниться по образу и подобию Божьему. Образ и подобие Божье — это символ, соотносено с которым человек исполняется в качестве Человека. Сейчас я поясню, что значит этот символ, поскольку в этой сложной фразе я ввел в определение человеческого предназначения метафизический оттенок, то есть какое-то сверхопытное представление, в данном случае — Бога. Но

на самом деле я говорю о простой вещи. А именно: человек не создан природой и эволюцией. Человек создается. Непрерывно, снова и снова создается. Создается в истории, с участием его самого, его индивидуальных усилий. И вот эта его непрерывная создаваемость и задана для него в зеркальном отражении самого себя символом «образ и подобие Божье». То есть Человек есть такое существо, возникновение которого непрерывно возобновляется. С каждым индивидуумом и в каждом индивидууме.

Философию можно определить и как бы тавтологически, по примеру физики. Физика — это то, чем занимаются физики. И философия — это то, о чем можно говорить на языке философии и чем занимаются философы.

Мне кажется существенной такая связка. Фактически я говорю, что целью философии является сама философия (я имею в виду «реальную философию» как конструктивный элемент режима, в каком может осуществляться жизнь нашего сознания). Так же, как уже сказано, что цель поэзии — сама поэзия. Поэзия избирает средства, которыми можно открывать и эксплицировать поэтичность. Она существует независимо от языка. Так же и реальная философия существует, и люди, сами не зная, ею занимаются — независимо от удач или неудач, независимо от уровня их философского языка. Но когда этот уровень есть и что-то мыслится по его законам, то тогда «реальная философия» и «философия учений» как бы соединены в одном человеке. В философе. Соотнесенность с изначальным жизненным смыслом у великих философов всегда существует. И даже на поверхностном уровне текста. (Она может затмеваться в университетской или академической философии, которая занята в первую очередь передачей традиции и языка этой традиции — там этот изначальный смысл может выветриваться.) Язык великих понятен, и человек обычный, не философ, может в отвлеченных понятиях, которые философы строят по необходимости языка, узнать их изначальный жизненный смысл. И тем самым в языке философа узнать самого себя, свои состояния, свои проблемы и свои испытания.

В свое время Борхес говорил о поэзии, что она, по определению, таинственна, ибо никто не знает до конца, что удалось написать. То есть поэзия содержит нечто в принципе не до конца

знаемое и самим автором. Откуда и появляется феномен многих вариаций одного и того же. Вариации есть форма проявления символичности. Символ (не знак!) всегда есть то, что мы не до конца понимаем, но что есть мы сами как понимающие, как существующие. И наши философские произведения, и их чтение есть форма существования этого до конца непонимаемого, его бесконечной длительности и родственной самосогласованности. Бытие произведений и есть попытка интерпретировать их и понять, подставляя в виде вариаций текста наши же собственные состояния, которые есть тогда форма жизни произведения. Например, можно сказать так: то, что я думаю о Гамлете, есть способ существования Гамлета.

Философские проблемы становятся таковыми, если они ставятся под луч одной проблемы — конечного смысла. Для чего вообще все это? Для чего мироздание? Для чего «я» и мои переживания? А эти вопросы задаются именно потому, что в этом мироздании живет существо, которое не создано, а создается. Непрерывно, снова и снова. Да и мир не завершен, не готов.

Философ работает путем «запределивания» такого рода ситуаций. То есть он строит понятия, посредством которых эти ситуации и эти связи можно представить в предельно возможном виде и затем мыслить на этом пределе, мыслить, так сказать, «в идее». Ну, скажем, если он хочет продумать проблему государства, то обязан представлять государство в виде предельно осуществляемой идеи государства. Вся сложность состоит в том, что при этом философ не утверждает, что эти предельные описания являются изображением каких-то реальных предметов в мире. Философ знает, что предельное описание есть средство мышления. Поэтому, например, Платон, когда у него спрашивали, что он имеет в виду под идеальным государством — то, которое на его родине? — отвечал: нет, не его, не его устройство имел я в виду, а то государство, которое существует внутри и в момент такого говорения о нем в напряженном сознании.

Существует такое странное определение бытия в философии: бытие — это то, чего никогда не было и не будет, но что есть сейчас. Как ни странно, вопреки логике языка и наглядному представлению.

Человеческие вещи, например социальные институты, не есть

такие, которые, возникнув, могли бы потом, как камень, длиться и существовать. Они заново рождаются. Например, Паскаль произнес замечательную фразу: «У любви нет возраста, она всегда в состоянии рождения». Если она есть, то она сейчас, и в ней нет смены временных состояний, она абсолютно нова. Это очень отвлеченное положение, созерцательная истина. Таково и утверждение философии: бытие — это то, чего не было и не будет, но что есть сейчас, или всегда, что то же самое. Здесь временные наклонения, слова, их обозначающие, путают, потому что они принадлежат обыденному языку. А других слов у нас нет. Какие бы слова мы ни изобретали, все равно мы находим их в обыденной речи. И они тянут за собой шлейф мании человека представлять все наглядно и предметно.

Философский акт состоит в том, чтобы блокировать в себе нашу манию мыслить картинками. И когда мы убираем картинки и предметные референции из нашего сознания, мы начинаем мыслить. Это означает, что наше мышление всегда гранично или на пределе. Я поясню: то что философы называют смыслом — смыслом истории или смыслом мироздания, — это то, что никогда не реализуется в пространстве и времени. И никогда не исполняется в виде какого-нибудь события или состояния, например государственной конституции, которая была бы примером этого смысла. Смысл (а он всегда полный) не есть предмет, находимый в мире, — так же как граничный конец истории не есть часть истории, событие в ней. Конец времени не есть часть времени. Мы всегда должны мыслить посредством тех вещей, которые помещаем на границу, сопрягая на ней реальные события, и никогда не помещать их внутрь мира, не ожидать их внутри мира, в составе его событий. Просто от этого возможны такие-то события и невозможны какие-то другие.

К сожалению, в нашем обыденном мышлении, в том числе и в социальном, мы всегда совершаем роковую ошибку. То, что в действительности является предельно сопрягающим поля наших усилий, мы помещаем в мир в виде искомого в нем совершенного образца и ходячего идеала. Например, мы говорим: покажите нам вполне справедливый конкретный закон, и тогда мы будем жить по закону. Но был ли когда-нибудь и где-нибудь такой конкрет-

ный закон, при применении которого всегда торжествовала бы справедливость? Покажите пример идеального или совершенного общества. И когда мы не можем это показать (а показать нельзя — этого нет), то торжествует нигилизм. Из непонимания того, как устроены мы сами, как устроена наша нравственность. Нигилизм сначала есть требование того, чтобы было «высокое». Второй шаг — обнаружение, что истинно высокого никогда не было: ну, покажите мне истинно честного человека! У каждого можно найти какой-то недостаток, какую-то корысть. Третий шаг — утверждение, что все высокое — это сплошное притворство, лицемерие, возвышенное покрытие весьма низменных вещей. И потом знаменитое: «Все дозволено, раз Бога нет».

Если мы настроены на то, чтобы быть демократами только при том условии, что нам будет показан чистый образец демократии — и тогда будем мы демократами и будем видеть в этом для себя лично смысл, — мы просто нигилисты. Помимо всего прочего, не понимая того, как устроена наша социальная жизнь. Наша социальная жизнь пронизана пограничными сопряжениями и требует от нас цивилизованной грамотности.

Чтобы нам быть гражданами, то есть жить социально грамотно, нам нужно понимать какие-то отвлеченные истины относительно самих себя, своих предельных возможностей.

И вот здесь, в этих отвлеченностях и их выявлении, я и вижу призвание Философа, которого так ждет наше общество сегодня, потому что мы находимся в периоде уже затянувшегося одичания сознания.

Мы оказались инфантильными. Инфантильность — это те же ласточки Мандельштама, вернувшиеся в «чертог теней». Инфантильность — это переростковое состояние, с упущенным моментом взросления. Упустив его сами, мы теперь озабочены проблемой молодежи, хотя в действительности «это о нас говорит сказка». Мы ждем от молодежи зеркального отображения самих себя. Мы желаем, чтобы молодежь, например, занимаясь принудительным, назначенным трудом или добродетельно сидя за поучительными книжками (хотя из этого ничего нельзя узнать о себе и повзрослеть), подтверждала бы нам то представление, которое мы имеем о самих себе, о своих возможностях. Но сами-то мы ходим

на помочах, ждем инструкций, указок, ничего не знаем о себе, потому что о себе мы можем узнать только на ответственном поле деятельности, где к человеку возвращаются последствия его действий и поступков.

Человеку очень важно, чтобы счастье, как и несчастье, были результатом его собственных действий, а не выпадали ему из таинственной, мистической дали послушания. Важно сознание зависимости происходящего в мире — и в удаче, и в неудаче — от того, что сам человек мог бы сделать, а не от потусторонне «высшей» (анонимной или олицетворенной) игры, непостижимыми путями выбрасывающей ему дары и иждивение или, наоборот, злые наказания и немилости. Сказал же однажды один свободный человек: «Минуй нас пуще всех печалей и барский гнев, и барская любовь!»

А мы живем в ситуациях, когда все никак не можем признать достоинство человека. Живем в ситуациях, когда никакая мысль не прививается. Не просто по глупости. А потому, что додумывание ее до конца ставит под вопрос нас самих. И никогда не извлекаем опыт. Все заново и заново повторяется, раз сохраняем себя против всего того, что не можем вместить, не изменившись сами. Скажем, антиалкогольная кампания в стране сегодня ведется теми же словами (мы только не знаем об этом), какими она велась и сто лет назад. Как же это может быть? А все очень просто. Люди не проходили путь до конца, не извлекали опыт, не разрешали смысл. Оставались детьми, если жили вне отработанной грамотно структуры сознания.

Очевидно, не случайно в России долгое время не было автономной философской традиции, где была бы философская мысль, не зависимая, скажем, от дилеммы: царь — народ, самодержавие — крепостные. Она возникает с появлением Чаадаева, но он был изолированной фигурой. Потом уже, после Владимира Соловьева, появился феномен — я парадоксально скажу — светской автономной философии (хотя я говорю это о философии, которая была максимально религиозна). Но под «светскостью» я имею в виду то, что она вырвалась из этих заданных противостояний: царь — народ и т. д. и создала пространство автономной духовной жизни, независимой философской мысли. Это пространство мы потом снова потеряли по разным причинам. Сейчас мы не можем жить

цивилизированной общественной жизнью, не восстанавливая эту автономную духовную сферу независимой мысли. Сознание наше живет в напряженном поле, очерченном предельными границами смыслов, и ясность в нем возможна только тогда, когда мы владеем языком этих смыслов, то есть понимаем их отвлеченность, их граничную природу, умеем читать то, что они нам говорят о наших возможностях и природе, и когда сами достаточно развиты для этого. В том числе и в поле символов — «человек», «смерть», «смысл жизни», «свобода» и т. д. Это ведь вещи, производящие сами себя. Даже сознание, как и мысль, можно определить как возможность большего сознания. Или, например, свобода. Для чего нужна свобода и что она? Свобода ничего не производит, да и определить ее как предмет нельзя. Свобода производит только свободу, большую свободу. А понимание того, что свобода производит только свободу, неотъемлемо от свободного человека, свободного труда. То есть свободен только тот человек, который готов и имеет реальную силу на труд свободы, не создающей никаких видимых продуктов или результатов, а лишь воспроизводящей саму себя. А уже затем она — условие других вещей, которые может сделать свободный человек. Но нет такого предмета в мире, называемого «свобода», который внешне доказуемым образом можно кому бы то ни было показать и передать. Свобода недоказуема, совесть недоказуема, смысл недоказуем и т. д.

Вот в какой сфере вращается мысль философии и в ней же вращается наша душевная жизнь в той мере, в какой она осуществляется, удастся нам и мы в ней исполняемся. Поскольку основная страсть человека, как я понимаю, — это исполниться, осуществиться.

КАФЕДРА

[Далее следуют вопросы сотрудников редакции ж-ла «Юность»]

— Очевидно, что философия не занимает должного места в жизни молодежи. Молодых людей увлекают скорее прагматические учения, установки или духовные искания зачастую в области веры, мистики. Для чего я, кто я? Для чего общество, в котором я живу? Что такое человечество, к которому я принадлежу? Что такое Вселенная, в которой мы все находимся? Эти вопросы перед молодежью

встанут так, словно никакой философской традиции не существовало. Что же нужно современному молодому человеку?

— Я бы сказал так — может быть, несколько парадоксальным образом — молодость есть единственное время, когда мы можем взрослеть. Взрослеть — это значит принадлежать к веку и миру просвещения. Я напомним старое определение просвещения — это вовсе не сумма знаний, распространяемая в народе. Европейское понимание просвещения сводится к утверждению, что просвещение есть взрослое состояние человечества, способность человека обходиться без внешних авторитетов, мыслить своим умом и не нуждаться в помочах. Вся тяжесть просвещения, тяжесть взрослости падает на нашу молодежь. Потому что это единственное время, когда можно повзрослеть, когда есть еще энергия, молодая энергия на то, чтобы встать вертикально. Когда есть еще энергия на поиски того, что лежит только в конце пути. Что я хочу сказать? Все основы нашей сознательной нравственной жизни, все вопросы смысла, которые вы так хорошо сформулировали: кто я? зачем я? и т. д., лежат в области, о которой можно сказать так: это область того, о чем в принципе нельзя знать. Нельзя знать заранее, предположить, вообразить из уже существующих представлений и логических возможностей мысли, ввести определением. Это можно узнать, лишь пройдя путь самому. На себе и в себе.

— *Не относится ли это только к людям с развитым интеллектом? Ведь есть же люди, которые хотят быть ведомыми.*

— Но тогда все, гаси свечи.

— *Да, но таких людей много.*

— Ничего не поделаешь. Если я определяю жизнь человеческую как усилие во времени, то тем самым я как бы утверждаю, что в жизни всегда, на каждый данный момент будет какая-то иерархия. Кто меньшее совершил усилие, кто большее. И это не вопрос демократии, потому что демократия предполагает равенство исходных усилий, а вопрос — роковой. Нельзя поровну делить то, чего нет, что только предстоит человеку познать и открыть своим испытанием. И в этом смысле есть какая-то справедливая и несправедливая иерархичность в каждый данный момент, потому что в каждый данный момент мы имеем итоговую жизнь. Поэтому и существуют отработанные обществом правила мудрости, которые,

например, предписывают некоторым терпение: подожди, не спеши (не позволяют сразу совершить агрессивный акт). Сам не можешь — делай, как другие, послушайся, возьми в пример и т. д.

Я хочу повторить блаженного Августина, который говорил, что его ужас охватывает при одной только мысли, что он снова может оказаться молодым. И я действительно ни за что не хотел бы, чтобы мне было сейчас 17 лет. Снова подвергнуться риску и не попасть на путь — даже если я заблуждаюсь, что попал на верный путь. Нет, снова начать жизнь я не хотел бы. Уж слишком она невнятна. Ну представьте современный мир и себя в нем. Вы хотите жить в нем молодым. Чувствовать себя живым, то есть уникальным, незаменимым, нелишним — это неотъемлемая потребность человека. Живым в том, что делаешь, в том, что говоришь, думаешь, как поступаешь. Молодому человеку эта потребность более всего свойственна. А тут, когда он открывает глаза в пафосе этой потребности, он вдруг осознает себя в лесу из стоячих мертвецов, который как раз это шевеление живого исключает...

Какие здесь пути? Конечно, один из основных — устранение из жизни произвола, администрирования, насилия одних социальных групп над другими во имя каких бы то ни было идеалов, идей и т. п. В том, что касается культуры и сознания, — это восстановление прерванных связей с мировой культурой. Если молодые люди оказались в обществе в период изоляции, то в какую сторону им прорывать? Конечно, в сторону воссоединения со своей родиной, с мировой культурой. В нашем случае с европейской культурой. Мы вот говорим по-русски, русский язык — европейский язык. И Россия сама — хочет она или не хочет — неотделимая часть европейской цивилизации. Правда, она может быть неудачной ее частью или скорее мученической. А может и перестать вечно мучиться, один раз пострадать и навсегда, а не оказываться все время в состоянии, заслуживающем грустной иронии Салтыкова-Щедрина, который говорил: здесь лучше, потому что здесь больше страдают.

Молодые люди, пройдя путь сами, на своем опыте, на опыте той же рок-музыки, могут открывать себя; иначе, без этого открытия, как бы громко ни звучал рок, — это глухая жизнь, а не интенсивное общение. Формальными организациями нити общения прерваны, то есть отсутствует пространство, которое давало бы

простор самосознанию, очищению сознания. Эти нити нужно восстанавливать.

— Когда, на Ваш взгляд, прервалась связь с мировой культурой? И что внесла в мировую культуру марксистско-ленинская философия за семьдесят лет.

— Связи эти оборвались, когда наше общество замкнулось в себе. Например, возникла такая фиктивная проблема, на которой я попробую проиллюстрировать свой ответ. Может ли русский или грузинский писатель жить в Париже? Не может, отвечаем мы, прерывается связь с языком и т. д. Это неправда, потому что связь с языком прерывается не фактом нахождения русского или грузинского писателя в Париже, а существованием границы для циркуляции слова. Отсюда фиктивная проблема особого русского и любого другого патриотизма, особой невозможности для русского жить вне России, для грузина — вне Грузии и т. д. И мы этими фикциями разрываем себе душу.

И о марксистской философии. Та философия, которую вы называете марксистской, имея, вероятно, в виду философию учебников, не есть подлинная марксистская философия. Я не хочу ничего дурного сказать о моих коллегах. Я хочу сказать лишь следующее: мы должны отдавать себе отчет в случайности этого образования. В случайности его языка, который не вытекает из капитала марксистской философии, не является ее простым продолжением. Этот язык начал складываться в социал-демократических рабочих кружках. Стояла задача вложить очень сложный мир в очень маленькие головы, поставить происходящее в нем на понятное для них место. Это можно было сделать только упрощением, ибо головы эти были избалованы тем, что от них не требовали никакого труда для возвышения и развития, — наоборот, внушалось, что им все само собой принадлежит по праву, например, пролетарского происхождения — возьми и потребляй. А когда избавили человека от труда, он срастился с этими схемами. И их нарушить нельзя, потому что тогда человек, живущий посредством этих схем и ими понятным образом ориентирующийся в мире, теряет уважение к себе, разрушится его мир. С самообразом человек не готов расстаться. С таким самообразом, в терминах которого уважает себя в качестве духовного существа. Это фантастический ме-

ханизм, подчиняющийся законам бытия, законам сознания. Никто не может их обойти.

Итак, сложился этот язык. Потом к нему добавился еще и так называемый «меньшевистский идеализм». Его отменили, но отменили так же, как, скажем, отменили РАПП. То есть РАПП отменили, а он же оказался Союзом советских писателей. То же и с «меньшевистствующим идеализмом». Небольшого ума люди во внутрикружковых дискуссиях выработали язык. Весь этот язык, абсолютно случайный, образовался в России к 20-м годам, потом «меньшевистствующих идеалистов» убрали, но язык уже существовал и через кристаллизацию в «Кратком курсе» оказался языком нашей философии, якобы продолжающей философскую школу Маркса.

Мыслить на нем так, как он преподается, невозможно. Эти учебники можно только заучивать. Например, учебник обществоведения в школе. Это ужас. И самое главное, что эти учебники нельзя улучшить. От этой традиции нужно целиком отказаться, создавая рядом феномен автономной философии, автономного интереса к философии, восстанавливающего нормальный общечеловеческий философский язык.

Понимаете, я бы сказал так: человеку по праву принадлежит все, что сказано и подумано на том языке, на котором он говорит. И никто не должен и не может определять, читать мне эту книгу или не читать. Все, созданное на моем языке, на языке моей культуры, принадлежит мне по праву. И обеспечить эту принадлежность — наша первая задача. Сплошные, ничем не стесняемые токи коммуникаций, интенсивного взаимобмена мыслями, книгами и т. д. без какой-то дискриминации — это гражданское право человека.

— Мы живем на пороге новых информационных подходов, когда, казалось бы, техника позволит делать то, к чему Вы призываете, — мгновенно обеспечивать информацией максимально большое количество людей. Какие здесь могут возникнуть проблемы?

— В кровеносных сосудах есть такие узкие места, где происходит закупорка, и именно там возрастает давление. У нас две «закупорки»: и необратимым образом здесь что-то случится, как бы близирующий администратор ни отгораживался ладошками, думая, что может продолжать жить по-прежнему.

Первое — это компьютеры. В наших условиях, это, конечно, пока потусторонность. Компьютер абсолютно исключает какую-либо монополию на информацию и какие-либо правила, определяющие заранее, какая информация кому доступна, а кому не доступна. Так как же собираются здесь быть? Нельзя ввести компьютеры, сохраняя наш уклад, быт по отношению к информации — они будут абсурдной потусторонностью. Значит, есть лишь один выход — демократизация и открытость общества, владение им культурой сложности и многообразия.

Второй пункт — книжное дело. Жизнь требует малых подвижных издательств, где книга могла бы издаваться через месяц-два. А наша издательская система, за централизованную монополию и плановость которой судорожно цепляются, это исключает. Но ведь требования жизни необратимы.

Нарождаются автономные общественные образования, не совпадающие с государством. Вязкое отождествление общества и государства нужно рвать и на пределе разрыва работать. Это философ говорит, но он уважает законы своей страны, пока естественным образом не приняты другие. Кстати, уважение законов и отсутствие желания обязательно носить какой-нибудь отличительный колпак и ходить на манифестации протеста всегда давало и даст, представьте, возможность свободно мыслить. Да, мышление — это лишь сознание вслух, но это не только право говорить о том, что видишь, но и право быть услышанным. В том числе — властью. А ведь так, как мы живем до сих пор, невозможно жить. Отсутствие коммуникации недопустимо. Великий философ Кант говорил: человечество и есть коммуникабельность.

— Оценивать добро и зло с классовых позиций порочно. Постепенно подобная позиция уйдет в прошлое. Возникнут попытки создания универсальной нравственности, морали. Но ведь это неминуемо приведет к отмиранию государства как такового. Вы предвидите отмирание государства?

— Термин «предвидение» трудно употреблять. По определению, он должен относиться к предвиденным временам, предвиденным масштабам. В приемлемых временных рамках я не предвижу отмирания государства. Для меня ясно, например, вот что: вне централизованного сильного государства (централизация в данном случае

не в смысле централизованной власти, а сильное государство, как, например, Франция XVII века) невозможно политическое, гражданское мышление. Не конституируется гражданин. Вот Данте уже понимал это и мечтал о вненациональной монархии (в противовес папству) как об условии развития гражданского мышления у людей.

— *Но идеологические структуры государства занимаются, например, регулированием отношений молодежи с мировой культурой. Как быть?*

— Это другое дело. Сейчас вы поймете, что я имею в виду. О государстве можно вообще говорить только как о государстве в традиционном смысле этого слова. Наше же государство не является государством в традиционном смысле слова, потому что оно совпадает с обществом. Поэтому, когда я говорю, что только внутри государства можно мыслить граждански, я имею в виду европейское государство, рядом с которым есть гражданское общество, не поглощенное им. Есть целые сферы общественной жизни, которые государство не должно контролировать и за которые оно не должно брать на себя никакой ответственности. Государство есть один из органов общества и политического, гражданского мышления — не более.

— *Сейчас рассуждения об общечеловеческих ценностях стали общим местом, присягой. Как совместить приверженность им и то, что мы не можем не видеть их происхождения, их завязанность на какой-то конкретной социальной почве?*

— Ответ мой способен опечалить того, кто задает подобный вопрос. Происхождение того, что мы называем общечеловеческими ценностями или общечеловеческими идеалами, не прослеживаемо. Они не имеют происхождения. Они или есть, или их нет. Никто не может эмпирически вывести происхождение совести. Как, когда она произошла? Я считаю что-то добрым и могу определить добро только потому, что оно во мне уже есть. Это тавтология. Например (я не настаиваю на этом примере — просто он объясняет мыслительную ситуацию этого аргумента), никогда человек не назвал бы ничего «Богом», если бы в нем уже не действовала сила, которую он вне себя назвал «Богом». Или утверждение бескорыстного предмета устремлений вне тебя (фактически моральности чего-либо) есть проявление действия совести в тебе, ее, так сказать, уже

действие. Такова природа морали. Как только мы привносим время или фактическую полезность, приятность и т. п. в мораль, мы выпадаем из нее и уже не мыслим как моральные существа.

— *Духовная автономия человека — это хорошо, но человек не может существовать вне политики, вне политической борьбы. Как соотносить эти полюсы, учитывая, что в молодежной среде ощущима политическая озлобленность?*

— Я говорил, что философия ни на что не посягает, не сокрушает никаких основ, просто я так думаю. Но при этом отдаю себе отчет, что то самое сознание вслух, о котором я говорил, есть политический акт человека. Еще Аристотель говорил, что человек есть политическое существо («зоон политикон») и этим отличается от животного.

Что касается злобы, то это связано с неразвитостью общественной материи в стране, связано с инфантилизмом. Запас всего того, что хотело свершиться, стучалось в двери бытия, но «в чертог теней» вернулось, не состоявшись, — это и составляет запас агрессии. Это пороховая бочка. Мы ее увеличиваем, когда не даем пространства тому, что должно исполниться, что должно узнать себя, стать. Такова, например, агрессивность тех молодых людей, которые хотят сейчас воссоздать нити русской традиции (назовем их условно приверженцами русофильской традиции). Много не свершилось в русской истории, в русской культуре, что законно имело право свершиться. И законное ощущение этого получает уродливые формы, потому что у нас нет мыслительной традиции, чтобы самим отдавать себе отчет в своих состояниях, чтобы ясно помыслить: что же я чувствую? почему я ненавижу? почему страдаю? А когда мы неясно это понимаем, то изобретаем себе воображаемых врагов. Словом, злоба во многом идет от инфантилизма.

— *После концентрационных лагерей изменилось ли сознание людей?*

— Оно изменилось там, где была проделана работа, где писалось много-много книг и они публично обсуждались. К сожалению, в нашей стране до последнего времени этого по-настоящему не делалось. И пока этого не будет сделано, мы не извлечем урок, и наше самосознание не изменится.

Это можно делать только публично. Культура, по определению, публична. Подпольной культуры не бывает. В том смысле, что там

ничего не вырастает. Все варится в своем соку. И неминуемы черты провинциализма и иллюзорности: все в каком-то будущем или прошлом — и ничего в настоящем. Все эти многозначительные мины, которые мы делали сами себе, что мы все это понимаем и между собой шепчемся, и кажется, что в этом духовная культура, — это не культура. Культура, по определению, создана для открытого существования и существует только на открытом пространстве. На обзоре. Ничего не поделаешь — это в природе культуры. Поэтому нам нужны люди, способные со своими, до этого тайными мыслями, рожденными где-нибудь в подвалах, в сторожках, вести открытое культурное существование. И чем больше будет таких людей, тем больше мы выиграем. И получим основание для следующего шага — осмыслим: что с нами произошло, что это было, как это было, почему это было, что показало, о чем свидетельствовало?

Я должен сказать, что, например, в западной культуре кое-что сделано. Может быть, еще не все и не так уж и много, но все же сделано движение в сторону осмысления того, что мы узнали, испытав опыт фашизма.

— А что произошло в том сознании, которым осмыслены эти явления?

— Не знаю, что именно произошло... Мне кажется, в европейской культуре необратимым образом исключено повторение фашизма.

— Национальный вопрос сейчас — один из наиболее важных. Как, на Ваш взгляд, можно совместить контакт с мировой культурой и самосознание нации в современных условиях?

— Я отвечу только на часть Вашего вопроса. Из двух пунктов будет состоять мой ответ. Первое то, что я называю воссоединением с «общеевропейским домом». Надо, конечно, децентрализовать сами нити этого возможного воссоединения. То есть чтобы не все связи проходили через Москву. Чтобы была возможность локальных, как говорят сейчас экономисты, прямых связей. Это выпустит пар — накоплено много нелепых национальных взаимных претензий.

Второй пункт. Национальные проблемы во многом (я не говорю обо всех сторонах этого вопроса) являются слепком, отражением социальных проблем. Я имею в виду проблемы социальной автономии или неавтономии самобытных общественных единений.

Например, в Москве, насколько я знаю, живет шестьдесят тысяч армян. Я не представляю, как это может быть, чтобы жило шестьдесят тысяч армян и не было бы армянской общины, не селились бы вместе одноязычные люди. Но армянской общины нет потому, что в Москве вообще нет национальных общин. Мы не привыкли к тому, что могут быть подобные самобытные общности. Но это обретает национальную форму, это ненормально. Если есть такое количество людей, конечно же, они должны иметь свою газету, клубы, школы. Община должна быть. Естественно, что это не сила, которая противопоставляется кому-нибудь. Напротив, противопоставление возникает тогда, когда существующие реалии загоняются в подполье. Вот тогда возникает взрывоопасная ситуация. Тогда еще больше наполняется бочка с порохом, к которой стоит только спичку поднести.

ЕСЛИ ОСМЕЛИТЬСЯ БЫТЬ...

[1988]

— Как Вы думаете, Мераб Константинович, что с нами происходит, что с нашим обществом? Почему мы, победив в такой войне, как Отечественная, с трудом справляемся сегодня с нашими собственными мирными проблемами? Не произошло ли в послевоенный период определенное снижение уровня культуры?

— В каком-то смысле это несомненно. Только не думаю, что это напрямую связано с войной. Здесь не прямая связь культуры с войной, а, на мой взгляд, связь с ней через феномен личности. Ведь смотрите: непосредственно после войны культура пополнялась людьми более интересными, чем сейчас. Почему? Да потому, что это были люди, опаленные войной, осмелившиеся самостоятельно, на свой собственный страх и риск *быть* перед лицом уничтожения и порабощения. Огнем дышали два дракона: один — в лицо, другой — в спину. И вот так вот опалившись, люди обрели одну характеристику — совершенно четко очерченный и выраженный личностный хребет. А последующие поколения, молодежь... Я не вижу у них как раз того личностного хребта, той туго натянутой струны духа и характера, которые были у военного поколения. Они, может быть, и умнее, начитаннее, свободнее, более раскованы и, уж во всяком случае, более мобильны. Мы в свое время и мечтать не могли о тех достижениях НТР, которые сегодня доступны, например, любому студенту, о таком количестве книг, информации. Да и контакты у них разнообразнее. И вкус есть. Словом, заинтересованную молодежь можно увидеть везде, где можно получить какой-то интеллектуальный и нравственный заряд. Но беда в том, что все это носит, в основном, потребительский характер: молодежь не работает. А что такое работа, любая действительная работа? Это самостоятельность, ответственность, риск и готовность за все платить. Работа вообще — взрослое дело. Неработающий, в этом смысле, — ребенок, он инфантилен.

Но дело в том — и я к этому веду, — что такая «проблема молодежи» есть, в действительности, проблема общества, как оно сложилось в послевоенный период, т. е. проблема взрослых. Проблема их инфантильности. Общество-то за это время успело сползти в онемение, в

некий цепенящий абсурд. Откуда молодым людям быть личностями и уметь работать, если социальное омертвление и анемия лишили их интенсивной и полной жизни? Нам-то службу «взросления» сослужила война. А как молодым открывать себя и свою судьбу, если это можно сделать только на *своих собственных испытаниях*?

— То есть *взрослеть*?!

— Да, конечно. Но я хочу сказать, что этого не может быть без открытого и граждански защищенного поля свободного движения, о котором никто заранее или извне не может знать, для чего оно и к чему. Без свободного прохождения человеком этого оставляемого ему люфта не может быть личности. Это очевидно. Ведь личность — это форма и способ бытия, особое состояние жизни, находка ее эволюции. Я бы сказал так, что личность — это «крупная мысль природы». Самонастраиваемость ее проявлений не зависит от всезнания или каких-либо высших ориентиров. В этом все дело в определении культуры. Сказал ведь один умный человек, что культура — это то, что остается после того, как ты все забыл. То есть она именно живая! Понимаете, феномен личности не менее таинствен, чем, например, такие великие находки эволюции, как лист растения, локаторное устройство у летучей мыши, глаз человека, копыто лошади, или такие формы в технике и общественной жизни, как колесо, архитектурный купольный свод, нация и национальный язык, правовое общественное состояние, крестьянская семья и т. п. В этом смысле одинаково, я думаю, можно говорить как о личностной культуре, так и о культуре земледелия, культуре генетических форм и вообще всего живого и свято оберегаемого (т. е. почитаемого в смысле «культы», от которого, кстати говоря, и происходит слово «культура»).

Таким образом, под культурой я понимаю определенность *формы*, в которой люди способны (и готовы) на деле практиковать *сложность*. Культура для меня есть нечто необратимое, что нельзя ничем (в том числе и знанием, умом, логикой) заменить или возместить, если ее нет. Но ее можно легко разрушить. Например, закрыв люфт граждански защищенного поля свободного действия, о котором мы говорим, и оказавшись, тем самым, в мире исторического бессилия. Или, если угодно, в до-историческом и до-ценностном мире.

Поэтому, возвращаясь к ранее сказанному, я могу утверждать, что молодые люди лишены чувства исторической традиции и ответственности еще и потому, что у них нет даже возможности выбора, решения. Поскольку выбор-то (в смысле: «жизнь моя, а вместе с ней и весь мир здесь решается») делается всегда в лоне предшествующих образцов *поступков* — а никто вокруг или до тебя никак не поступал. Так что? Жить на общественном и моральном иждивении или, еще хуже того, молодым и старым вместе, в тщательно огороженном закутке бесформенного райского бытия, в параллельной реальности?! А первой (и единственной) реальностью погружаться, как Атлантида, на дно? Это и есть инфантилизм, вернее, состояние переростков. В нем нет способности (или культуры) *практикуемой сложности*. Нет форм, которыми люди владели бы и которыми их собственные состояния доводились бы до ясного и полного выражения своей природы и возможности и оказывались бы историческим событием, поступком.

Естественно, что в сложном XX веке инфантилизму нет места: он ему не соприроден и принципиально чужд. Он удобен, может быть, только для текущих задач близорукой власти, равнодушной к дальним целям культуры, национальной истории и государственности. Действительно, пора мыслить по-новому, что равнозначно, видимо, тому, чтобы просто мыслить.

— *И Вы считаете, что инфантилизм преодолим?*

— В определенном смысле — да. Но при условии, что все будет додумываться и проговариваться до конца.

Опасность здесь тем более серьезная, что в самой основе российской государственности уже был заложен отказ от внутреннего развития в пользу развития внешнего, экстенсивного. Как известно, в свое время Петр I сделал рабство фундаментом бурного расцвета экономики страны и ее государственной мощи. В то же время он требовал от людей, «уложенных в основание пирамиды», проявлений изобретательности и инициативы, чудес предприимчивости. Он действительно, видимо, ожидал этого от них, не замечая в этом явного противоречия. В эпоху Петра I (и затем все больше) Россия достигла многого из того, к чему сама не была готова. А когда государство и его военная и экономическая мощь опережают общество и культуру (в том числе и культурное дей-

ствие в экономике), за это всегда рано или поздно приходится расплачиваться. Расплачиваться за отставание внутреннего развития, «состоялости» людей, личностей, за пренебрежение ко всякому правосознанию и частному правопорядку, в том числе и к недвижимому порядку «Я мыслю и не могу иначе». То есть ко всякому существованию из собственного убеждения. И свободные люди это понимали. Поэтому, например, когда Пушкин, изначально раненный в сердце стрелой совсем не «татарской древней воли», представлял царю нечто вроде «предупредительной» записки «О народном воспитании», он имел в виду не просвещение в смысле расширения суммы позитивных знаний (достигнутых на данный момент), а распространение и размножение живых и автономных очагов действия и воплощенного существования. Имел в виду «воспитание историей» (молчаливо, тем самым, принимая чаадаевскую дилемму «историческое — неисторическое» в применении к русской жизни).

Напомню старое определение действительной природы Просвещения. Просвещение — это «взрослое состояние» человечества, т. е. способность людей думать своим умом и ориентироваться без внешних наставников и авторитетов, не ходить «на помочах». Между прочим, эта проблема культуры (т. е. внутреннего развития) относится и к технической мощи страны, к ее техническому потенциалу и вооруженности. Мы часто теряем представление о том, какой богатый и сложный мир идей, моральных и гражданских навыков, внутренней развитости стоит за теми техническими новинками и достижениями, которые мы наблюдаем у соседей, на Западе. И думаем воспользоваться ими как внешними, готовыми продуктами. Или думаем, что это просто и есть техника, и мы, следовательно, можем сами. Но даже «просто техника», как это ни парадоксально, всегда является продуктом культуры, духовного зерна. Культурное сознание неделимо и, как уже замечено в литературе, не может один и тот же мозг, который в своих собственных гражданских, нравственных и социальных делах оказывается недорослем, дитем малым, вдруг взять и в физических науках, в сложнейшей технике и т. п. проявить чудеса изобретательности, самостоятельности и отвлеченного интеллектуального мужества. Посмотрите, когда естественным образом иссяк человеческий мате-

риал (я имею в виду интеллектуальный и моральный тип ученого, инженера и т. д.), унаследованный от довоенных и военных лет, какая ситуация сложилась в теоретической физике, в современной технике, в генетической биологии и медицине? Дополнительным доказательством этому служат и многочисленные неудачи механического переноса разных технических новинок из одной страны в другую. Мы часто по-обезьяньи копируем что-то, а потом это все у нас ломается, выходит из строя, простаивает или вообще оказывается какой-то неподвижной потусторонностью в наших условиях (как, например, компьютеры). Между тем это закономерно и понятно, ибо мы берем только сами вещи, но не то, что за ними стоит. Мы отнимаем их от духовного зерна, их родившего, оказавшись сами вне его и его человеческих условий. Можно взять все технические достижения — и ничего из этого не получится.

— Но, очевидно, здесь есть какие-то более широкие процессы, затрагивающие причины того или иного уровня культуры и творчества?

— Так оно и есть, на мой взгляд. Конечно, жизнь вольна и спонтанна, дух веет там, где хочет, и цветок жизни пробьет даже асфальт. Был ведь Пушкин, и сейчас есть и будут изобретатели, сыны и носители гармоний. Но это не может быть принципом организации жизни. Не может быть школы «гения чистой красоты» и красоты свободы, школой может быть лишь открытая школа исторического существования. А если в стране, уже как бы и привычно, вынужденно устанавливается подпольная и контрабандная форма существования культуры (в том числе и экономической), то само по себе это тоже несомненный признак снижения и упадка культуры, ее малой продуктивности. Ибо культура всегда публична, ее всепространственность и повсевременность, по определению, всегда открыто представлена на том, что греки называли «агорой» («рыночной площадью»). В нишах и подвалах не может ничего возникать, кроме вторичного (я говорю, конечно, о принципе, а не об исключениях) или призрачного, только в ненаступившем, но окончательном будущем полагаемого. Так — многозначительный туман, воспарения... Все или прошлое, или будущее — и ничего в настоящем. Культура же, т. е. вечность в настоящем, в существующем, нуждается в открытом пространстве и свободном слове. Это, очевидно, «врожденное» свойство культуры: она

не может органично и жизненно полноценно расти в подполье, в глухой, не связанной словом (или, если угодно, «все-словом») жизни. Живые токи коммуникации должны быть!

И посмотрите, насколько отсутствие этой дополнительной, культурной продуктивности отражается на самих возможностях нашего общественного самосознания и даже просто осмысленности слов, терминов. Например, мы говорим о молодежи и употребляем слова «поколение», «традиция», а ведь по сути дела это незаконно. Чтобы эти термины имели смысл и работали в общественном самосознании, недостаточно, чтобы физически существовали молодые люди и их проблемы. Нужно, чтобы нити между ними (формальными организациями и информацией как раз перерезанные) сходились в каком-то связанном пространстве, в котором люди могли бы открыто отображать себя и свои проблемы и в котором они могли бы осознать себя как «поколение», способное быть органом развития реальных проблем и состояний. А на деле между одной мыслью и другой — тысячи километров расстояния (скажем, между юношей в Риге и во Владивостоке), и каждая у себя атомизирована. И в итоге, как бы существуя, эта мысль не существует. То, что какой-то внешний наблюдатель может их идентифицировать, не имеет никакого значения. А сами молодые сегодня чаще всего встречаются не в том пространстве, о котором я говорил, а, например, в дискотеках (особенно в провинции), на своего рода коллективных радениях, которые есть лишь перевернутый образ наших митингов 30-х годов, на деле разобщавших людей в том, что действительно есть. Я никаких претензий (тем более высоколбых) не имею ни к дискотекам, ни к тому, во что одеваются, ни к тому, что поют, ни к тому, как общаются. Я говорю совершенно о другом. Я говорю об органе развития, существование которого, с одной стороны, делало бы осмысленными термины описания, а с другой — служило бы артикуляции и движению того, что действительно есть. Иначе просто глухая жизнь, как бы громко ни звучал рок.

То, о чем я говорю, сказывается, конечно, и на традиционной связи учитель — ученик, потому что неясно, чем может помочь и что вообще может сказать в этих условиях, скажем, ученый, философ молодым коллегам, студентам, слушателям. Или вообще ищущим. Конечно, сегодня так же, как и в прошлом, нельзя спе-

циально вырастить кого бы то ни было. Самая лучшая передача знаний случается тогда, когда учитель не занимается педагогикой, ничему сам специально не учит, а является молчаливым примером. Но душевная смута именно здесь и возникает. Я понимаю, почему, например, у Бахтина не было учеников. И дело даже не в том, что он как ученый занимался такими предметами, которые просто очень трудно передать, поделиться с другими. Дело в том, что каждый из нас оказывается часто в ситуации, когда нужно что-то по своему опыту посоветовать молодому человеку, — и вдруг такой совет невозможно дать. И вот по какой причине: то, что можно мне, нельзя ему. И у меня нет, следовательно, морального права на это. Думаю, Бахтин хорошо понимал эту ситуацию. Он всю жизнь не уставал работать «в стол», он знал, что «есть для избранных годы молчания...» Но что это? Молчаливый пример, что таланты «подвальной» культуры все-таки пробиваются, что «рукописи не горят»? Да это было бы чистейшим лицемерием! Бахтин реализовал идеал молчания, изгнанничества и мастерства. Но призывать к этому же своих поклонников или возможных учеников он не мог. Не только потому, что это не так просто — для работы «в стол» нужны мужество и терпение, особая моральная закалка, — но и потому, что для этого нужна особая экстерриториальность собственного положения — завоеванная и выстраданная. Молодым людям эти столы могут просто взламывать. Я вспоминаю Августина, который только с ужасом мог подумать о возможности снова оказаться молодым. И я, например, тоже не хочу, чтобы мне сейчас было снова семнадцать лет...

— А Вы не боялись писать «в стол»?

— Я не пишу «в стол», жизнь моя сложилась иначе. И у меня не только полностью отсутствует какое-либо сознание преследуемости, но и само сознание писания «в стол». Я не знаю, как это объяснить. Если накапливаются рукописи, то мне кажется, что я просто плохо пишу или бессилён выразить мысль до конца. Кроме того, я всегда стремился выговаривать свои мысли в лекциях или докладах. И если здесь что-то «не проходило», то, наверное, из-за отсутствия у меня способности говорить просто и ясно. Но я имею в виду именно акт, поступок мысли. Хотя это может быть никогда не опубликовано. Но это другой вопрос. Дело же самовыполняется

и самоисчерпывается в том акте, который ты совершаешь. У Эйнштейна как-то спросили, как ему в голову приходят идеи. Он рассмеялся и сказал, что дай Бог, если за всю жизнь ему пришло в голову хотя бы полторы идеи. Но если это случилось, если полторы идеи все-таки выстраданы, человек как бы самовосполняется.

— Ну, хорошо, а что делать автору действительно талантливой книжки, если она по каким-то причинам не идет в печать? «Пробивать» ее или же лучше не суетиться («служенье муз не терпит суеты») и ждать своего часа в надежде, что человечество образумится и книга, если это и в самом деле серьезная работа, сама пробьет себе дорогу?

— Молодому человеку я, безусловно, не советовал бы пробивать свой труд, потому что это было бы — пробивать заодно и себя. Для молодого человека такое пробивание не может не выродиться в сутяжничество. А акт мысли, акт написания книги мне кажется воплощением целомудрия. В человеке творящем всегда есть какая-то особая сдержанность по отношению к вдруг удавшейся мысли, образу, целому и т. д. Можно, конечно, как однажды Пушкин, воскликнуть: «Ай да Пушкин! Ай да сукин сын!» Это другое. Это почти что физиологическое здоровое выражение творческого акта: разродился — и вот ощущение блаженной пустоты. Но это не положение, при котором Пушкин мог бы, например, просить аудиенции у государя императора и, положим, что-то «свое» пробивать в печать. В XIX в. даже сама такая мысль не могла возникнуть. Ни у кого — ни у Пушкина, ни у Лермонтова, разве что у Булгарина. А сейчас подобное «хождение наверх» стало чуть ли не общепринятым правилом. Пушкина же, например, схваченного в двойной пресс своего рода сговора между царем наверху и массами во главе с Булгариным внизу, заботил гражданский вопрос: неужели мы, аристократы, существуя, не можем иметь свой журнал?

Такая вот разница...

— А если книжка не печатается только потому, что точка зрения автора не подходит или просто не нужна людям из издательства, бюрократически отстаивающим какие-то собственные корыстные интересы в литературе? Если книжка им, так сказать, заочно не нужна и барьеры, которые возникают на ее пути в печать, есть не что иное, как сведение старых литературных счетов...

— Здесь трудно ответить. Все это есть, конечно. И тут нет ника-

ких рецептов. Вы фактически говорите об одиноком и кому-то неудобном таланте. А я вообще не верю в одиночество в том смысле, что быть солидарными и сотрудничать могут только одинокие люди, люди, ставшие лицом к лицу с бездной в себе... «Бездна с бездной перекликаются». У одинокого человека не может не быть друзей. И практически, например, Ваша проблема решается тем, что находятся неофициальные друзья, в разных местах (в том числе и ответственных) и в разное время, способные помочь тебе. А друзей, как я уже сказал, не может не быть. И «берутся за руки» ведь не только в песне. Но правила, приема здесь нет.

Я не сомневаюсь, что существовало множество людей, о таланте которых мы уже никогда не узнаем. В том числе и потому, что их творческая жизнь искусственно прервалась в самом ее зарождении. И мы знаем чудовище Молоха жестокости одних и трусости и предательства других. Кто не жил в те глухие годы, когда «все молчало на всех языках» (и, добавлю я, больше трех никто не собирался), кто не знает изнутри этот почти что совершенно физический страх, взвешенный, как капельки, в атмосфере, проникающий во все закоулки души, во все прилегающее к человеку окружение, тот не может достойно судить о состояниях и поступках людей тех лет. Что угодно могло убийством души ее детонировать как объемную бомбу. Но сострадание вызывают и внутренние жертвы, т. е. люди, которые дали самих же себя съесть изнутри, приняв в себя — хотя и с отрицательным знаком — те же внешние идола успеха и влияния. У них на деле не конфликт с властью, а конфликт власти, которую они хотели бы иметь на месте «дураков», «уродов», «недостойных», — или болезненный, как удачно кто-то сострил, комплекс «соответствия другими занимаемой должности». Действительно, как это весь мир, закатившись в восторге, не падает к их ножкам?! К такой духовной смерти, нравственному дальтонизму может ведь приводить и безудержная страсть к пробиванию своего литературного детища или концепции, роковое ощущение своей непризнанности. Сочувствие, сострадание и собственное прозревание людей вокруг тебя — казалось бы, достаточно. Но нет, все что-то гложет — «право имеют».

На деле это оборотная сторона какого-то всеобщего рабского чувства, живой кровью питающаяся потусторонность, внутренне

принадлежащая кому-то или чему-то, инфантилизм внутренней зависимости, просто-таки непредставимость самодостоинства человеческого образа в себе.

А все потому, что в свое время не работали и не устраивали сами свою жизнь, не строили и не развили в себе и непосредственно вокруг себя обжитые стены *человеческого самостояния*, осмысленную недвижимую «малую родину», тысячами нитей затем связуемую с «большой Родиной», которая без них — мистическая абстракция. Обезумевшие атомы! Действительно, если есть семена ума, то можно представить себе и волосы ума. И это там и тогда, где и когда больше всего нужна социальная общегражданская грамота мысли и чувства! Вы представляете себе современный мир, сегодняшние наши задачи?! А тут заблудившиеся в чащобе волос мысли, чувства...

Понимаете, ведь главная страсть человека — это быть, исполниться, состояться. А без форм и изначальных надындивидуальных устоев (они в философии любовью называются) человек отбрасывается в сферу исторического бессилия и взрывоопасной «немоготы», о чем я уже говорил. Именно в этом смысле я употреблял сопоставления «исторического» и «неисторического» состояний, «традиции» и «безродности» и т. д. Особенно существенна здесь вероятность необратимых последствий исторических выборов, ибо культура — это прежде всего духовное здоровье нации, и поэтому надо в первую очередь думать о том, чтобы не нанести ей такие повреждения, последствия которых были бы необратимы.

Гласность, например, — это ведь просто *представленность* всего на самом деле существующего, живого и гражданская защищенность его «тяжущихся» сторон, а уже во вторую очередь — прозрачность механизма принятия решений и действия лиц власти и возможность оспаривать эти решения и действия.

— *И что же философия может сказать о новых явлениях в нашей жизни? Каков ее статус сегодня?*

— К сожалению, все то же, что и всегда: не плакать, не смеяться, не негодовать, не славословить самозабвенно, но понимать. Ведь философия говорит с нами из очень большого временного далека, по меньшей мере оттуда, где на переломе мифологической эпохи произошел прорыв истории и человеческой формы. Поэтому любой вопрос, если он философски поставлен, сразу же обра-

щается в вопрос о тайне бытия и человеческого сознания, оказывается опытом мысли в осуществлении бытия. Это все то же и все о том же в «вечном настоящем» человеческого становления. Отсюда, как бы *изнутри*, философ и идет воображением к универсальным граничным условиям того, на что вообще способен (или не способен) человек перед лицом непреклонных законов цельности и полноты бытия. Без форм нет ничего. А если уж есть что-то, то это предполагает в нас способность выполнять ограничения и связности, налагаемые единственно важным условием — условием жизни формы. То есть — чтобы она была жива и плодоносила. Философ же просто доводит до последней ясности свидетельские состояния своего сознания, касающиеся этого рода «способности».

Например, все, несомненно, чувствуют, что общество сейчас стремится развиваться и не может. Немогиота какая-то, бессилие. «Жизнь, как подстреленная птица, подняться хочет — и не может... Висят поломанные крылья». Поломанные крылья... Очевидно, помоему. Для многих очевидно. И философ, например, так попытается отдать себе отчет в этой осознаваемой очевидности: называть надо было, представлять все, что стучалось и царапалось в двери бытия! Есть закон названности собственным именем, закон именovanности. Он — условие исторической силы, элемент ее формы. А это условие не выполнялось. На наших глазах общество автолюбителей, например, берет на себя функции ГАИ по отношению к собственным же членам; руководителем Общества охраны природы оказывается административное лицо, против которого как раз и должны защищаться интересы этого общества, а подсудимый должен быть и собственным адвокатом, и судьей, и исполнителем приговора. Стыдливым парафразом произведена «смазь все-ленская» всем особым интересам и состояниям. Глухое переплетение глухих жизненных побуждений, каждое из которых само по себе законно, но безгласно. И — ничего не производится. Что происходит на самом деле? Что есть? Если даже не названо... Невозможно узнать. Более того, неназванной вещи невозможно и стать. Реальность, не имея люфта свободных именований и пространства состязательного движения, не доходит до полноты и цельности жизнеспособного и полноценного существования, до ясного и зрелого выражения своей самобытной природы. Как и вообще но-

вое, если оно не оказывается в пространстве, охваченном эхом открытой его названности. Это ведь поле, где можно совершать усилие и *отвечать*; оно же и антропогенное поле, антропогенная среда. А как отвечать, если ты не окликнут... по имени? Без окликий явлений по имени нет и *места*, где, например, могла бы быть память и мог бы быть смысл того, что случилось, что произошло или что происходит на самом деле (в том числе и смысл беды, несчастья, позора, ужаса, болезни). У того, у кого этого нет, нет и будущего, ибо нет памяти, сколько бы он ее ни заклинал и сколько бы он ни знал, что *надо* иметь память, помнить. Единственный шанс иметь будущее, а он же и шанс стать людьми — это, *именуя*, выносить наружу и осознавать беды и несчастья, а не загонять их вовнутрь, где они начинают двигаться и развиваться иррациональными, стихийными и патогенными путями.

Теперь уже как будто входит в привычку называть вещи именно так, как они называются. Не врать. Или не замещать действительность ее противоестественными дубовыми парафразами. Гласность — это ведь не только раскрытие каких-то тайн, это и называние вещей собственным именем. А, В, С только тогда взаимодействуют между собой, только тогда происходящее в них, по отдельности и между ними, продуктивно и получает дееспособное историческое существование, когда они известны (и нам, и себе) именно как А, В, С. Если же мы ничего не знаем об их существовании, а сами они не могут без имен даже артикулироваться и осуществиться, то это все равно, что их нет. Вот они и вернутся в «чертог теней». То есть в до-историческое существование.

Есть, например, смерть. И есть мертвая смерть. Между ними большая разница. Любой уход из жизни должен быть публичным, публично названным и известным. Тогда это смерть, участвующая в жизни. Ведь даже из отрицательного (а что может быть большим отрицанием, чем смерть?) можно что-то извлечь, зерно для души и смысла. А вот из неназванного этого сделать нельзя. Это разрушает сознание и души даже больше, например, самой войны, если ее жертвы не фигурируют в публично известных воинских списках, а ритуал оплакивания их родными, ритуал гражданской памяти и боли не выполняется *весь, полностью*. Вот почему я говорю, что *называние, именование* вещей — один из первых актов

культурного строительства. И духовного здоровья нации, о котором я фактически все время только и говорю.

— А как Вы думаете, Чернобыль нас чему-нибудь научил?

— По-моему, ничему еще не научил, кроме разве что специалистов, от которых что-то иногда до публики доходит. И это после гигантской, самоотверженной работы, там проведенной! Немногие же извлеченные общественные ясности, как, например, в «Колоколе Чернобыля», соседствуют с ложью и невнятицей, переплетаются с ними и тонут в каком-то «шуме». В частности, и потому, что суть дела уже названа, перехвачена в антиназвании. Ведь публично Чернобыль — это «место подвига», место, где будет «воздвигнута пирамида, выше пирамиды Солнца». Все это я с некоторым ошалением слышал по телевидению и в газетах читал по свежим следам... Удавка на мысль и на ищущее себя действие уже брошена. И что? Тысячи недоправд сцепятся, закольцуются и никогда не выйдут правдой на свет божий. Главное же тут в том, что магнитные линии силового поля нашего ума сразу выводят нас на уже существующие образы внешнего окружения «врагов» и «друзей», собственной национальной безопасности и т. д. и завязывают все это в узел, который я метафорически назвал бы «удавкой на границе». И продолжается какая-то кататония мысли «на границе» при малейшем прикосновении к ней. Как будто она повсюду поставлена одинаково под ток высокого напряжения. Та же многоузельная завязка, «закольцованность» наша комплексом неполноценности и одновременно превосходства, привязывающая нас к образу внешнего мира, та же подростковая мука и сердечная невнятица. Если воспользоваться любезным сердцу многих отечественных журналистов различием между «они» и «мы», то тут просто математическую формулу можно вывести: если в любой точке нашей страны взять произвольно большое различие между «они» и «мы» и вести его в направлении к границе, то оно будет уменьшаться прямо пропорционально приближению к ней, чтобы стать на ней равной нулю. Тут все говорят (и думают) одно и то же! И ведут диалог только при условии, что вторая сторона самозабвенно твердит то же самое. А если нет — то диалог ведется известными средствами, как на войне, где все средства хороши. Причем я говорю не о государственной дипломатии, у которой свои

законы, а об общественной жизни и об органах информации и общественного мнения, которые — нечто иное. Вернее, должны быть чем-то иным. Ибо мозг человека един, и сохранять в себе этот «диалог средствами войны», с его разлагающим и развращающим ядом убийственно для внутренней жизни страны. Поэтому нельзя внутри ничего достичь, не действуя и на «образ» внешнего мира, не расслабляя эту удавку и узел всех живых побуждений и сил. Я вполне могу понять Александра Бовина, который завидует журналистам, пишущим на внутренние темы. Ибо пора действительно писать и думать так, что внешняя тема есть также и внутренняя тема. Взрослеть надо. Например, я не понимаю, как можно бороться за сохранение цивилизации на Земле, самым не становясь более цивилизованными или даже просто цивилизованными.

— Здесь явно возникает тема правопорядка. Как Вам кажется, насколько вообще можно рассматривать закон как часть культуры?

— Думаю, что только так его и можно рассматривать. Хотя бы уже потому, что для закона нужен гражданин. Человек-гражданин. И к тому же закон — это прежде всего право на труд, на *свой* труд. Если мы определили Просвещение как способность — и *право* — мыслить своим умом, то это включает и способность — и *право* — самому понимать свое дело. Но еще глубже — закон есть только тогда, когда средства достижения его целей являются законными же, т. е. содержат в себе дух самого закона. То есть это конкретные, воплощенные существования людей, инструментов и утвари жизни из закона, деятельно присутствующие везде в том, чего может касаться закон и что законом регулируется, независимо от намерений и идеалов «во благо» и «во спасение» или, наоборот, от какого-либо злого умысла. Особенно это очевидно в случае монополии. Цели законов достигаются только законами!

— Но почему все же законы нарушаются? И, с другой стороны, не слишком ли это механично, то, что Вы говорите?

— Да потому, что обычно связывают правопорядок с порядком идей, истины, как будто закон существует сам по себе, а не в людях, в индивидах, в понимании ими своего дела. И хотят обойтись без индивида, без индивидуальных сил, без человеческой развитости, не доверяют просто-напросто человеческому здравому смыслу и личным убеждениям, способности действовать из них. Но это

невозможно по законам бытия, если отличать их от знания юридических норм! В этом все дело. То есть возможность обойти индивида исключена не в силу гуманистического предпочтения и заботы о человеке, а в силу непреложного устройства самого бытия, жизни, — *если вообще чему-нибудь быть*. Я глубоко убежден, что только на уровне бытийного равенства индивидов может что-либо происходить. Принц и нищий, буржуа и пролетарий здесь равны; здесь никому ничего не положено, все должны сами проходить путь и совершать собственное движение «в середине естества», движение, без которого нет вовне никаких обретений и никаких установлений. Что, процитировать вам стихотворение Державина, словами которого я воспользовался? Уже он понимал суть дела чисто философски (а не только юридически или гуманистически):

*Частица целой я вселенной,
Представлен, мнится мне, в почтенной
Средине естества...
Я связь миров, повсюду сущих,
Я крайняя степень вещества...*

А Пушкин?

*Вращается весь мир вокруг человека,
Ужель один недвижим будет он?*

Так вот, никто еще не избавил человека и мир — *какому быть* — от этого движения в «средине естества».

— *И все-таки, как вам кажется, материальное от духовного отделимо или нет?*

— Нет, потому что духовное телесно. Оно имеет протяженность, объем, уходящий куда-то в глубины и широты. Это своего рода коллективное «тело» истории и человека, предлагающее нам определенную среду из утвари и инструментов души и являющееся антропогенным пространством, целой сферой. Это среда усилия. Для того чтобы что-то создать, — любое, в том числе и в сфере духа, — нужна работа, а работа всегда в конечном счете выполняется мускулами. Можно, если угодно, говорить о мускулах души, ума, гражданственности, историчности и т. д. Поэтому в человеческой и исторической реальности внешнее и есть внутреннее, а внутреннее и есть внешнее. Существует точка зрения, что когда урезается внешнее пространство деятельности человека, то это

может оказаться толчком для интенсивного развития внутреннего пространства, богатой внутренней жизни. Это часто встречающийся, но, по-моему, глубоко ошибочный аргумент. Он просто самодовольно-умильная сублимация и компенсация фактического исторического бессилия.

— *Почему? Пушкин ведь не по своей воле, как известно, оказался в Болдино, и здесь, когда он был оторван от обеих столиц...*

— Да, болдинская осень есть болдинская осень... Но вы понимаете, мы не Пушкины. Не просто в том смысле, что не обладаем личной гениальностью Пушкина. Но еще и потому, что Пушкин принадлежал к высшей русской аристократии, т. е. как раз обладал одновременно и «телом», побуждавшим его к самостоятельному совершенствованию и историчности и при том еще как-то, хотя бы сословно, ограждавшим и защищавшим его. Он принадлежал определенному кругу так называемой «сотни семейств», способному к самостоятельному культурному существованию. Во многом именно принадлежность к этому кругу помогала людям сохранять свое личное достоинство и мыслить самостоятельно. Но и этой минимальной защищенности оказалось недостаточно. Не говоря уже о том, что они не могли не дышать испарениями окружающего рабства и невольности (или вольности) питались им, стоит вспомнить гениальную фразу, сказанную еще Михаилом Луниным: все мы бастарды Екатерины II. Молодые люди, которые жили не эту жизнь и не так... в историческом смысле лишние. Поэтому Пушкин чуть ли не собственноручно, единолично хотел создать историю в России, пытаясь на деле доказать свою антитезу некоторым мыслям Чаадаева. Например, утвердить традицию семьи как частного случая Дома, стен обжитой культуры, «малой родины». Как автономного и неприкосновенного исторического уклада, в который никто не может вмешиваться, ни царь, ни церковь, ни народ. Под семьей, разумеется, он имел в виду не раздачу отметок за добродетель. И принес себя в жертву своему принципу. Для меня очевидно, например, что он был выведен на дуэль не зряшной физической ревностью. Действительно, «невольник чести». Но чести не входящем, «полковом» ее понимании, а чести как устоя бытия, как элемента чуть ли не космического осмысления порядка и меры. В ней он утверждал и защищал также и гражданское достоинство и

социальный статус поэта, всякого человека мысли и воображения. Пушкин сразу, резко оторвался от литературы своего времени. К 30-м годам его уже не понимала собственная среда, даже ближайшее окружение и друзья, ибо эта среда была согласна продолжать быть тайным больным добром, тайной больной мыслью и больными прекраснопениями. А Пушкин менял сами рамки, почву проблем, основным элементом которой были собственнические притязания государственности на все плоды занятий мастеров своего дела, сведение их к какому-то юродивому довеску, к всеобщему бесправию, гражданской бескультурности и бездуховности. Кстати, по этому же водоразделу шли его расхождения и с официальным православием и церковью, которые он упрекал в том, что они не создали независимую и самобытную сферу духовной жизни, сравнивая в этой связи священников с свнухами, которых «только власть волнует», и отмечая разительное отсутствие фигуры православного попа в светском салоне, т. е. в культурном строительстве.

Такие люди, как Пушкин, сами создают вокруг себя пространство для возникновения культуры и преемственности, истории, всегда чреватой новым бытием. Так что Пушкин, оказавшийся в Болдино, совсем не похож на какого-нибудь московского интеллигента, загнанного в свою внутреннюю жизнь и ушедшего в подвал где-нибудь на Сretenке или вообще в сторожа создавать свои гениальные работы. Есть разница!

Люди освобождаются ровно настолько, насколько они сами проделали свой путь освобождения изнутри себя, ибо всякое рабство — самопорабощение. «Внутренняя свобода» — это вовсе не подпольная свобода ни в социальном смысле, ни в смысле душевного подполья. Здесь слово «внутренняя» мешает, вводит в заблуждение. Это реально явленная свобода в смысле освобожденности человека внутри себя от оков собственных представлений и образов, высвобожденности человеческого самостоянья и бытия. Так что «внутренняя свобода» это вовсе не скрытое что-то. Обычно человек вовнутрь самого себя переносит стиснутость его внешними правилами и целесообразностями, дозволенностями и недозволенностями в культурных механизмах, обступающих его со всех сторон в жизни, бурной и непростой. Тем заметнее и крупнее

любое исключение из этой ситуации. Вот почему я говорю, что сегодня особенно нужны люди, способные на полностью открытое, а не подпольно-культурное существование, открыто практикующие свой образ жизни и мысли, благодаря которым могут родиться какие-то новые возможности для развития человека и общества в будущем.

Создавая на деле новое пространство и человеческие возможности, Пушкин (и вслед за ним уже многие другие в литературе) ничего не выражал, никого не «представлял», не «отражал» и уж, тем более, никому не поставлял предметов духа для «законных наслаждений». Пушкин, Тютчев, Достоевский, Толстой целую Россию пытались родить (как и себя) из своих произведений!

— *Что Вы имеете в виду? Не то ли, о чем писал в свое время Чаадаев: «Не хотим царя земного, хотим царя небесного»? Откуда берутся возможности нового, неожиданного в культуре?*

— Можно ли, например, спрашивать о Достоевском, вдохновлялся ли он любовью к Родине, любил ли ее, или о Толстом, заставляя их после смерти расписываться в вернопопданности своих патриотических чувств? По-моему, это нелепые вопросы. Дело в том, что такие люди сами и были Россией, возможной Россией. Для меня это несомненно. Во-первых, мыслитель, художник, как и во времена Чаадаева, так и сейчас, обязан только правдой своему Отечеству. Но оставим это. Говоря о рождении из творчества писателей целой страны, России, я имел в виду русскую литературу XIX в. как словесный миф России, как социально-нравственную утопию. Это попытка родить целую страну «чрез звуки лиры и трубы», как говорил Державин, — из слова, из смыслов, правды. Потом уже, после революции, возникло новое, более личностное, критическое, а не миссионерское отношение к слову и его возможностям. Как я уже показал, «чрез звуки трубы» могли рождаться личности к концу Отечественной войны. Но это оказалось таким же мифом, как и «звуки лиры». Что же касается последних, то сейчас многие даже и себя рождать из слова не могут. Что уж там до целой страны.

Если правдой обязан своему Отечеству, то это ведь правда прежде всего о себе как точке пересечения своих состояний. Только ясным письмом, внутренне свободной мыслью и по законам слова

она добывается. И именно этой правды, правды по долгу и обязанности, о своих собственных впечатлениях и переживаниях не хотят (и не умеют) добывать, например, активисты общества «Память». Великие писатели прошлого обладали уникальной способностью доводить до ясности и полноты зрелого выражения свои переживания. В их книгах не было темноты в том, что они хотели сказать. А современные писатели чаще всего не способны отдать себе отчет даже в природе того, что они сами испытали или пережили. Об их книгах нам приходится рассуждать так: сказав то-то, он на самом деле хотел сказать другое, вот то-то и то-то, и это нечто действительно есть, имеет право на выражение, от него действительно может болеть душа. Но для любого профессионального литератора это должно быть просто оскорбительно. Из современных прозаиков, в моих глазах и на мой вкус, с задачами ясности справляются и в то же время привлекают меня своими темами и идеями, талантом сердца и ума, способностью радостно удивить меня (а такое удивление и есть источник любви... и философии) Окуджава, Быков, Битов, Искандер, Абрамов, Семин, Маканин, Можаяев. Я называю только русскоязычных писателей и не говорю здесь о незнакомых вам грузинских писателях...

Они, слава Богу, не миссионерствуют и не берутся за решение глобальных нравственных и социальных проблем, но выбирают какие-то преломляющие все это углы и участки в нашей культуре и жизни, в наших душах, освоить которые и высветить в *своей* душе (ставя тем самым и себя на карту, а не кого-нибудь поучая) им по силам. И справляются со своими задачами. Удивительное чувство ответственности я вижу, например, у Быкова. Это и все-ответственность, т. е. отказ от алиби для себя, способность сказать «это все — я», и ответственность за то, чтобы такое сложное состояние и переживание не осталось по эту сторону точного выражения и словесного бытия. Он выполняет свои профессиональные обязанности, т. е. доводит литературным письмом до абсолютной ясности то, что сам чувствует и переживает, доводит до действительной меры и пропорции, в какой они «по природе» находятся. И тем самым он рождается сам и существует, существует из самого себя.

Какого же самостоятельного человека еще нужно? Современный читатель ведь уже не ждет, слава Богу, от писателя ответа на вопрос,

как жить человеку и что делать, он понимает, что такого ответа ни в какой ситуации не может быть, и, тем более он не может быть заключен в формулу готовой истины. Читатель требует от писателя прежде всего ясного и лично-ответственного письма. А ясность мысли всегда заставляет думать и обогащает, восполняет независимо от направления самой мысли...

— *А из более ранних лет какое произведение вам что-то по большому счету сказалось?*

— Булгаков. С «Мастером и Маргаритой» к нам — в те годы — пришла духовная раскованность. Люди, которые ничего не понимали, что происходит в жизни, вдруг снова почувствовали: духовность — это не болезнь. Как глоток воздуха был такой роман тогда необходим. Сам стиль его автора нес в себе что-то радостное, радость самого слова, живущего и движущегося по законам слова же (так в поэзии писал у нас Галактион Табидзе). А молодежь читала роман и убеждалась: быть свободным и духовным, быть человеком чести и идеала — нормально и весело. В нынешней литературе такую радость письма я вижу в прозе Окуджавы и Татьяны Толстой.

— *Как Вы, философ, оцениваете, точнее, понимаете современного человека? Каков он с точки зрения философа?*

— «Современного» человека не существует. В качестве «современной» может лишь восприниматься та или иная *мысль* о человеке. А сам он есть всегда лишь попытка стать человеком. *Возможный* человек. А это — самое трудное, так же как жить в настоящем. И он всегда нов, так же как всегда ново мышление — если мы вообще мыслим. Речь может идти лишь об *историческом человеке*, т. е. существе, орган жизни которого — история, путь. А его можно отсчитывать от греко-романского мира и Евангелия, и уже необратимо — от эпохи Возрождения. Мы — люди XX века, и нам не уйти от глобальности его проблем. А это есть прежде всего проблема современного варварства, одичания. Это угроза «вечного покоя», т. е. возможность вечного пребывания в состоянии ни добра, ни зла, ни бытия, ни небытия. Просто ничего. Сокровища культуры здесь не гарантия. Такая катастрофа может произойти до атомной. Ибо культура не совокупность, как я уже говорил, готовых ценностей и продуктов, лишь ждущих потребления или осознания. Это способность и усилие человека быть, владение живыми различия-

ми, непрерывно, снова и снова возобновляемое и расширяемое. В противном случае с любых высот можно упасть. Это очевидно в сегодняшней *антропологической* катастрофе, в появлении среди нас иносуществ, зомби, с которыми у «человека исторического» нет ничего общего и в которых он не может узнать самого себя, а может лишь — при случае — «вернуть билет». Вот мы обсуждаем: быть или не быть цивилизации на Земле. Так вот, ее может не быть и до какой-либо атомной катастрофы и совершенно независимо от нее. Достаточно необратимых разрушений сознания, последовательного ряда перерождений структуры исторического человека. Это же относится и к экологической катастрофе. Сначала умирает человек — потом умирает природа. То есть, я хочу сказать, что сначала появляется человек «из бумажки» (раз уничтожена социально-культурная часть ноосферы, та, которую я называл «телом истории и человеческого»), а потом уже эта безродная потусторонность, не поддающаяся развитию, т. е. лишь имитирующая жизнь, властвует над природой — и умирает эта последняя часть ноосферы, часть нашей единственной естественности.

Отсюда, как мне кажется, ясен и ответ на вопрос, во что нам верить, где и как проходит линия необратимости и [каково] направление человеческой истории. Например, необратима ли революционная перестройка? Не знаю. Я знаю лишь, как она может быть необратимой. Необратимым нечто может быть лишь в человеке. Нужны индивидуальные точки необратимости, и важно, *сколько* таких «точек», в противодействие которых упирался бы любой обратный процесс распада и разрушения. По ним и выведется *тот или иной* интеграл. Вера в человека только это и означает. Можно верить и полагаться лишь на верящего человека, способного, веря, самого себя переделывать и совершенствовать. В своей точке, независимо от того или иного социального механизма. Ибо нет и не может быть никакого социального механизма, даже самого изощренного и совершенного, который мог бы обойти разрешающие индивидуальные точки: результаты самой усложненной системы все равно устанавливаются по уровню их разрешающей способности. Таковы минимальные задачи индивидуальной метафизики. Вообще я все время вел речь об элементарных и минимальных условиях жизнеспособности и полноты бытия общественных образований.

— Очевидно, Вас здесь что-то задевает. Не кроется ли тут какая-то особая, личная для Вас философская тема?

— Да, такой «пунктик» у меня действительно есть. С тех пор как я себя помню, меня буквально завораживало существование (как теперь, мне кажется, я понимаю) какой-то таинственной «топографии» понимания человеком себя и мира, понимания, участвующего в том, как вообще может состояться человек. Видите ли, теми же самыми действиями, какими мы производим свою жизнь, мы, вместе с другими людьми, производим и ее образ. Но, как правило, этот образ сразу же отклоняется от того, что случилось и сложилось на самом деле, от действительной меры и пропорции вещей (именно этот смысл имеет старое латинское слово *ratio*). Однако истина уже есть, она никуда не бежит, не скрывается, она стоит на месте и зияет нам прямо в лицо. Это мы бежим и... не видим. А то, что мы видим, может нас и губить. Ведь мы не успели еще разобрататься в своих впечатлениях и испытаниях, а уже *мыслим* в этом «отклоненном образе», который сложился с превосходящей нас скоростью и как бы без нас (вспомните «бегунов» в дантовском «Аду», с такой прекрасной наглядностью изображенных в серии иллюстраций Эрнста Неизвестного к изданию «Божественной комедии»). И только ценой мучительного вынуждения нам удастся обратить себя и вернуться к действительному «есть», к стоящему, зреющему времени. Философия и есть умение отдать себе отчет в такой *очевидности*. Для этого и необходимо какое-то схождение путей, проходимых нами в пространстве «топографии» понимающего сознания, о которой я сказал. В этом смысле мышление есть, по определению, «иначе-чем-уже» мышление, т. е. инакомыслие. Поэтому столь же завораживающим для меня было и непонимание, неспособность человека видеть очевидное, поскольку для него как раз нужно мыслить иначе, повернуть «глаза души», а не искать и приводить факты.

Мне всегда хотелось и самому разобраться, и другим дать понять, почему люди, которые, бывает, стоят прямо перед лицом каких-то просто зияющих истин, все равно их не видят и не понимают. Ведь если один человек видит, а другой не видит, на это, очевидно, должны быть какие-то внутренние законы. Формула, что кто-то умен, а кто-то глуп и несообразителен, здесь не проходит.

Это не проблема психологических, естественных дарований и способностей. Здесь чувствуется действие как раз своего рода «топографии», динамики путей, которые мы сами должны проходить (или не проходить). Когда и где и как мы можем заглянуть вовнутрь своих собственных страстей и неотвязчивых впечатлений, а когда, как и где — не можем? Каковы условия «заглядывания» у одного и «незаглядывания» — у другого? Лично для меня богатейший материал для анализа подобных вопросов дали Фолкнер и Пруст. И вообще, здесь приходится обращаться к художественному и нравственному опыту человечества, кстати, уже для великого Платона неотделимому от философии и рационального мышления. А на заре европейской культуры Нового времени Данте дал образец некоего романа странствий души, «воспитания чувств». С тех пор этот образец повторялся и стал традицией. В наше время — это Фолкнер, Джойс, Пруст, Музиль, Платонов, такие поэты, как Мандельштам, Элиот, Рильке. В частности, примеры, которые можно найти у Фолкнера и Пруста, заключают в себе почти хрестоматийную ясность. Фолкнер показывал, что нет большей трагедии для человека, чем когда он не отдает себе отчет в своем собственном положении. Ломая голову над такими вещами, я и подумал, что, может быть, понимание начинается с того момента, когда ты оказываешься в ситуации ясного сознания перед лицом некоей *невозможной возможности*. То есть ясного сознания «должного», человеку «подобающего» — и невозможности именно этой возможности! Когда от тебя требуется *мужество невозможного*. Мысль — отсюда! Если угодно, «жизнь моя решается», как и то, каков мир, — вместе с мыслью. Но именно от этой последней ясности человек обычно надежно защищен своими чувствами, привязанностями, представлениями о допустимом и недопустимом (даже наказуемом!), о возможном и невозможном, о добре и зле, правилами социального дела и целесообразности. А *видимая* в очевидности своего сознания возможность именно эти представления, как правило, колеблет. И до «добра» не доведет. Но и что «зло» — непонятно. Нужно решиться. Но человек еще и себя благополучно не видит, не видит собственных актов, что он делает на самом деле. Он как бы говорит себе: то, что я делаю и говорю, — это не настоящий я, у меня есть еще какая-то другая, глубокая суть, по сравнению с которой все это не

имеет значения, и это все «они», я лишь вместе с ними, вместе с окружающими — среди людей ведь живу! Вместо того чтобы принять все на себя, здесь и сейчас, и счесть, что нет для тебя никакого алиби. Иначе — за многозначительностью подобных рассуждений и уловок «я» лежит обычно самая заурядная пустота. Казалось бы, пустяк, но он достаточно опасен.

Однажды случилось так, что, анализируя ситуацию, которую я называю «мужеством невозможного», и пытаюсь вместе с молодыми слушателями в Тбилисском университете ее как-то вслух прояснить и распутать, я через несколько дней совершенно неожиданно попал на фильм, в котором подобная ситуация разыгрывалась. Я имею в виду картину Абдрашитова и Миндадзе «Остановился поезд». Я мог бы только мечтать о такой иллюстрации к тому, о чем я говорил моим студентам. Не буду пересказывать сюжет фильма. Понимаете, мы имеем здесь дело с трагикомедией ложных положений. На людей катится волна, слагаемая из сотен самых разнообразных, внешне не связанных, но по отдельности вполне осмысленных действий и ставящая людей в ситуацию, когда они должны надевать заранее заданные маски (в том числе и маску «героя») и действовать в соответствии с ними. Ту или иную маску или образ они не нарушают, потому что по-человечески друг друга понимают, они, так сказать, выживают путем «человечности». А некто — аноним, которому суть дела безразлична, — дергает за ниточки, опутывающие этот человеческий ком. И в итоге — никто никак не поступает, ведь поступок всегда от лица и перед лицом, в отличие от реакций, действий «по маске». А никто не оказывается перед лицом сути дела. Перед нами вязкая каша из противоестественной механики закона и невнятной внутренней правды, где перепутаны добро и зло, необходимое и своевольное, фантазии и здравый смысл, реальное дело и внутренние потуги дела. Все обращено, взаимозаменяемо, зыбко и неопределенно, что и порождает не людей (т. е. существ *поступков*), а нечто в принципе неопишемое, какие-то существа морока, в котором «и тени сизые смешались».

Следовательно, мыслить — значит стать лицом к лицу с чем-то *иным*, с сутью дела, скрытой за сценой, занятой масками-марионетками. А это возможно и неизбежно лишь в точке, где ты отмечен отдельно, выпал из человеческой связи, ибо нельзя помыслить

«иное», не ранив кого-то и не погрешив против человечности. Там, где [ты] отмечен отдельно, тебя и камнями побить могут (как чуть было не случилось с приезжим следователем в фильме), а ты должен быть готов от этой точки идти дальше, а не проситься обратно. Значит, если мыслить, то только из долга, из закона в тебе, а не из человеческого, не из чувствительности. Ибо если, повинувшись последним, все молчат, когда на их глазах рушится закон, то все возможно. И ничто не определимо и не отличимо. И какое уж тут единство закона: кто палку взял, тот и капрал. И кого угодно назначат «героем».

— *Что же может помочь в этой ситуации «неизбежности мысли»? Здесь же должно быть и какое-то умение у человека, и какая-то общественная структура самой ситуации. Иначе где же выход или хоть какие-то рецепты?*

— Да их и нет, действительно. Философия рецептов не дает, а философ — не профессия. Он, как многие и наравне с ними, в жизни. А в ней для пробуждения мысли можно начинать хотя бы с того, что нужно снять с себя идейные шоры, замороженность «великим делом» в его содержательной перспективе и обратиться к абсолютным, формальным, всечеловеческим ценностям и жизненным началам, к принципам самостоянья человека *как человека*.

Когда мне приходилось приводить пример творческой и уберігающей нравственную суть человека силы формы, я пользовался обычно иллюстрацией из замечательной книги Натана Эдельмана «Лунин». В ней описан поразительный тип человеческого поведения, в основе которого лежало только одно понятие, но незыблемое — честь. Честь есть честь, она не может обосновываться никаким содержанием целей и идеалов. Честь — понятие неизменное, она в известной мере есть случай абсолютно формального поведения, т. е. поведения, которое совершенно не зависит от внешних обстоятельств любого толка или деловых, содержательных целесообразностей. Их ведь устанавливает весьма относительный «евклидовый» ум человека в плоскости своей текущей жизни. На этой плоскости высокая идейная цель может оправдывать любые средства, даже если они идут вразрез с очевидностью понятия чести. А человек *только* чести в таком положении, наоборот, выбирает именно последнюю... и оказывается прав. В силу неуклонного ей следо-

вания Лунин понимал то, чего не понимали другие (идеологи декабризма, например), и открывал новые человеческие возможности, иначе невысказанные. Но ясно, конечно, что для этого нужно отстаивать свое право жить, как велит совесть и долг. Это же самое естественное и абсолютное, безотносительное человеческое состояние! Казуистика «государственного мышления», логика «общего дела» не может тогда захватить человека чести в свои сцепления. Мыслить, знать — значит поставить себя во все-связь, в «традицию». Человек без нее гол. А голенький он и нужен утопистам-экспериментаторам.

— *Вы хотите сказать, что существует некая духовная традиция, без которой человек поддается своего рода общественному гипнозу?*

— Безусловно. Конечно, человек любит все блестящее. На этом основан известный метод гипноза: стоит неотступно следить за вращающимся блестящим шариком — заснешь. И очень часто такими шариками, вгоняющими нас в гипнотический сон мысли, в глубокий интеллектуальный обморок, является блеск заоблачных идеалов, блеск тайного и далекого знания. Они подавляют, подчиняют себе наши мысли. Личность с застывшим в дальней выси взглядом спит. Самое парадоксальное, что именно с этого и начинается иной раз разрушение личности. На пути неуважения себя, как я уже говорил. Идеалы далеки, а я ничего не стою, и дело мое ничего не стоит... Сегодня мы часто сталкиваемся с людьми, дезорганизованными в своем сознании, с разрушенной памятью и безродно мечущейся тотальной завистью. Они не знают, чьи они, из какого рода, как жили их предки, по каким законам, какая живая сила воодушевляла то, что они делали. Они ждут, если угодно, только приказа. Но лишь продолжением сна был бы приказ, произвольное решение: чему-то «быть»! И это, кстати, тоже из области гипноза — давняя российская привычка считать, что если приказано, значит возникнет, сделается, чуть ли не «по шучьему велению, по моему хотению». Следуя традиции определенного просветительского абсолютизма, мы долгое время стремились построить все общественные дела, жизнь и материальное производство по рациональной схеме, из «идей», из чьего-то ясного знания, устроившегося на строительной площадке «малюсенького человеческого ума», забывая, что история и общество есть органическое об-

разование, а не логическое. Собственно плоды всего этого мы и пожинаем сегодня в полной мере, медленно открывая глаза на то, что общество — это живое целое и вызревает во времени из взаимодействия сложных всечленений своих гражданских сил.

Да и потом, что значит знать? Ведь истина — это путь, движение. Только в движении, путем естественного обкатывания представлений и опыта в связном пространстве «агоры» человек узнает, что он на самом деле думает или почувствовал. Если же ты из высших соображений и по произволу своего пронзительно ясного знания где-то однажды нарушил — утаиванием, ложью, хирургическим очищением — процесс истины, то она неминуемо разрушится в других местах; происходит своего рода цепная реакция, и остановить ее уже очень трудно. А то и невозможно. Кончается ведь тем, что истины нет даже и у того, кто начал с ее сокрытия «во спасение». Тайного знания не существует и не может существовать.

Сошлюсь на недавнее прошлое. Долгое время, как известно, было законом, что только все то, на чем лежит печать коллективной машины, особой анонимной и таинственной логики инстанций должно жить и имеет на это право. А все самостоятельные, независимые и автономные производители (я имею в виду не экономический характер предприятий, а тип и культуру людей) обречались на исчезновение. Именно поэтому, например, в 20-х и 30-х годах выкашивался определенный тип инженеров и инженерной мысли, а не по чьему-то злему умыслу или заблуждению и ошибкам. И до сих пор не пропал страх перед собственными усилиями всякого человека, живущего своим собственным трудом, а с другой стороны, человек в массе все больше от него отучен, отучен от самостоятельности, причем настолько, что даже не решается и на то, что законом не запрещено. Эта невнятица и двойственность наложили свой отпечаток и на принятый «Закон об индивидуальной трудовой деятельности», который лишь в качестве первых шагов имеет какой-то смысл.

Повторяю, сама по себе коллективная машина только воспроизводит. Не она двигает прогресс. Не она руководит движением жизни. Прогресс определяют только автономные, независимые люди, которые сумели отвоевать для себя и своего дела особую духовную экстерриториальность, формально оставаясь в рам-

ках системы. Это стало возможным благодаря их таланту и их уму. Как бы они при этом ни кооперировались! Кооперируются ведь только независимые. Что же касается иной «кооперации», то она и в самом дурном смысле существует в качестве реальной силы. За последние десятилетия, как известно, сложилось достаточно большое — в масштабах страны — число людей, кровно и свирепо заинтересованных в том, чтобы все было и продолжалось так, как было и есть. И они весьма едины в своих интересах и их защите. Вот уже кто опутан взаимозависимостями и недвижимой спайкой! И если такие люди говорят о перестройке, о гласности, о развитии демократии, доверии к собственным силам каждого человека, то это — пустые слова. Ибо на деле им совсем не нужно, чтобы человек имел голос. Ведь если человек имеет голос, с ним уже непросто. Потому что это всегда голос традиции, преемственности, жизненного единства и здравого смысла, органически выросших связей. А они «перед лицом своим» хотят иметь голенького. И в этом они едины, архаически солидарны, «кооперируются»!

И многое из того, чего они не хотят и что им поперек горла, они и разрушили. Для меня очевидно, например, что из жизни ушли простейшие человеческие связи. Скажем, милосердие, сострадание. А милосердие и сострадание — это целая культура, «крупная мысль природы», ибо действует независимо от решения вопроса, виноват ли тот человек, к которому проявляется милосердие, или не виноват. Если я даю человеку оступившемуся, согрешившему перед людьми и обществом кусок хлеба, то только абсолютный варвар может отбивать дающую руку или вязать меня вместе с совершившим преступление.

Перед нами фактически стоит задача исторического творчества. Мы должны сначала свой безответственный мир превратить в мир ответственности, где можно называть добро и зло и где понятия «наказания» и «искупления», «греха» и «покаяния», «чести» и «бесчестия» имели бы смысл, существовали, а не в «чертог теней» возвращались, как в ситуации, воспроизведенной в фильме «Остановился поезд». Нужно *создавать* ситуации, в которых все это было бы различимо, описуемо, определимо и вменяемо.

Это равнозначно тому, чтобы нащупывать механизмы общественной жизни, способные трансформировать человеческие по-

туги бытия в развитие, в рождение. Поэтому артикуляция гражданской жизни, гласность, законопорядок, отделение идеологии от функционирования гражданских структур (в том числе от механизмов информации и образования) — все это есть необходимые условия того, чтобы человек поверил в себя, в свои силы, стал доверять жизни, т. е. той, которая ему доверяет, открывая дорогу «толчкам и родовым схваткам» всякой новой и самостоятельной силы. Возрождение инстанции свободного внутреннего слова или, если угодно, самостоятельной мысли в человеке есть совсем не прихоть времени (которая пройдет, как надеются многие и многие), не чья-то игра с ситуацией, а реальная потребность общества, развития его экономики, культуры, множественного национального состава, всех его оригинальных сил.

Если же продолжить рассуждение о необходимости объективной структуризации ситуации, в которой человек оказывается перед лицом неизбежности мысли, то тут, я думаю, следует помнить, что Россия является не[от]делимой частью европейской цивилизации. Мы вот с вами, например, беседуем по-русски, а это европейский язык. Развитие же европейских обществ шло по пути эмпирически опытного нащупывания механизмов общественной жизни, а не волепроизвольного, из одной господствующей точки определения. Всечленение гражданского общества и оказалось таким механизмом. А он предполагает человека, который даже представить себя не может вне и без него. То есть, я хочу сказать, что нам, т. е. европейской культуре, известно эмпирически только одно устройство, закрепляющее инстанцию свободного «внутреннего слова» в человеке и обеспечивающее пространство для его развития, — это институты, развитое гражданское общество. Еще даже неистовый Сен-Жюст говорил, что чем больше у народа институций, тем больше у него свободы.

— *Сколько же всего нужно тогда реформировать?!*

— Не знаю. Знаю лишь, что никакие реформы, их успех, невозможны без расщепления, например, вязкого сращения государство—общество. Необходимо выделение и развитие автономного общественного элемента, не только являющегося естественной границей власти, но и не прислоненного ни к каким государственным гарантиям и опекунству или иждивенчеству. Мы не малые дети,

не народ-недоросль, не народ-малютка. Этот паразитический симбиоз вреден и для самого государства, не давая ему стать тем, чем оно замыслено исторически. Государство ведь — лишь служебный орган общества, а не алхимическое лоно выплавки чего-то общественно или нравственно нового, например «нового человека», «новой морали» и т. п. Правда, важный орган. Скажем, общегражданское мышление, политическое мышление в социальных субъектах невозможны без и вне развитого и единого государства (история Грузии тому пример), они без него впадают — по уровню своей мысли — в до-историческое, до-гражданское состояние. Но это обратимая материя: вне осуществления в лицах и группах лиц, свободно, из своей собственной развитости, из духа держащих закон, — т. е. *вне справедливости*, — что такое государства, как не «просто лишь большие разбойничьи шайки», по словам Августина (я ведь предупредил, что философия идет к нам из большого исторического далека). То есть парадоксальным образом государство само может оказаться частью до-исторического, естественного состояния.

Следовательно, можно вести речь только о правовом государстве, об обществе правопорядка, а не лиц и групп лиц. И уж тем более — не идей. Потому что и в их случае имеет место то же самое, если перерезана нить связи идей, убеждений с личной совестью граждан. То же голое соотношение сил — сил убеждений как естественных страстей и неистовства.

— *Но для этого ведь необходим какой-то уровень культуры, образования.*

— Именно. В школе из года в год разрушалось воспитание и образование духовного начала в человеке, воли и способности к самостоятельным усилиям, т. е. гуманитарное образование. Отчаянно плохо учили литературе и истории. Их преподавание было наполнено и переполнено различного рода идеологическими и «охранными» штампами, когда вместо самих явлений подавалось изображение явлений из какой-то параллельной реальности. Школа требует несомненно большего числа учителей-мужчин, нужно иное количество классов, иное количество детей в классах. По авторитету статус школьного учителя должен быть близок к божественному. А он не представим при той, скажем, зарплате, которую учитель (как, кстати, и рядовой врач) получал, сам при

этом лишенный самостоятельности. Образование, как и лечение, не может даваться в очередь или в бумажном мире отчетностей и валовых показателей, ибо «очередь» в самом широком смысле этого слова — не место, где можно проявлять и развивать свою индивидуальность. Любая очередь — это паразитический организм, независимо от того, за чем стоят люди и что они надеются получить... Тем более, если именно это «получение» закрепляет ощущение всеобщей и безысходной зависимости, тщеты тебя самого и твоих усилий перед лицом таинственных благоволений и опеки, держащей тебя — нерыпающегося! — как бы перед прилавком Армии спасения. Это уже из детства идет и не может не сказываться, конечно, и на жизни взрослого человека или того, кто формально таким считается.

Поэтому нужны именно реформы, способные разорвать кольцо неразвитости и немоготы собственных усилий людей, как и узел высшей опеки над ними. Это и радикальные реформы в области здравоохранения и школы, и реформа права, запрещающего нередко то, что и по закону не запрещено, и отношения закона и преступления (резонансно друг друга усиливающих), и вообще тюремная реформа, включая и бытовую реформу самого содержания тюрем и лагерей, связанную, конечно, и с реформой общероссийского быта, потому что речь идет и о быте и условиях жизни охраны и надзора. Ведь многие «высокие» и в неразрешимый правовой, гражданский узел сцепившиеся проблемы являются на самом деле бытовыми по своему происхождению.

— *А Вам, лично Вам никогда не хотелось уйти преподавать в школу?*

— Ну, это давнее желание. Конечно, не литературу и историю, а философию. Есть страны, в которых традиция ее преподавания в школе существует, скажем, Франция.

Я вообще много раз убеждался в том, что философию лучше понимают люди, которые ничего заранее не знают о ней и сталкиваются с ней впервые. Или благополучно оттолкнули от себя навязывавшиеся им ранее представления. Они легко воспринимают ее в случае личностной ее к ним обращенности. Во всяком случае, гораздо лучше, чем люди, у которых уже есть какие-то академические философские знания. Старшеклассники — идеальная аудитория для преподавания философии. А мое тяготение к школе ча-

стично реализуется тем, что я больше имею контактов с молодыми людьми. Те ребята, которых я вижу на лекциях, мало чем отличаются от школьников.

— *А что сегодня происходит в философии?*

— По-моему, дела не самые лучшие. Со сменой и перемешиванием поколений философов как-то исчез духовный элемент, который, собственно, и привел к самому их появлению в начале 60-х годов. И философы ушли в какие-то культурные ниши специальных занятий — в эпистемологию, логику и логику науки, историю философии, семиотику и структуралистику, эстетику, этику. А вот философы по темпераменту... Но вне духовного содержания любое дело — это только полдела. Не представляю себе философию без рыцарей чести и человеческого достоинства. Все остальное — слова. Люди должны узнавать себя в мысли философов. Я сказал — «рыцари чести и достоинства», а оно здесь одно: последняя ясность, то есть страсть мысли, на себе и для себя философом растворяемая. Тогда и другие в ней узнают себя, узнают, где «они стоят», как говорят англичане.

В действительности многие вещи, которые кажутся совершенно обязательными перед лицом общества и окружающих, вовсе не так обязательны, если ты берешь на себя ответственность этого не делать. Если не спешишь. И есть вещи, которые можно (и следует) делать, только сознательно отказавшись от карьеры... Она ведь чаще всего есть просто угождение начальству вещами, которые на деле хищь, интеллектуальная кража со взломом.

Мужество невозможного — это воля и верность судьбе, *своей* «планиде». А планида наша — мастеровой труд, в себе самом исчерпывающееся достоинство ремесла, «пот вещи», на совесть сработанной. Сказав это, я чувствую, насколько это похоже на клятву Мандельштама «четвертому сословию». Поэтому то же самое, что я сказал о философах, гораздо поэтичнее можно сказать его же, Мандельштама, словами: «Мы умрем, как пехотинцы, но не прославим ни хищни, ни поденщины, ни лжи».

Она, философия, — ни для чего и никому не служит, ни у кого не находится в услужении, и ею нельзя изъясняться, а можно лишь жить, пытаясь в терминах и понятиях философии объединять какие-то отрезки (иначе необозримые и неохватные) своей судьбы.

С риском перед лицом неведомого и нового, возможного, неотрывно от последнего. Чаще всего — это твое же лицо, только зеркально перевернутое. Поэтому философ — свой собственный читатель, на равных правах с дальним, неожиданным собеседником. И поэтому — это сотворчество. Философ просто профессионально вслух высказывает то, от чего нельзя отказаться. А отказаться нельзя от сознания, от сознания вслух. Никто здесь (в том числе и я) не может извне заранее знать или предположить, а с другой стороны, знать могу только я, проделав (если удастся и повезет) путь. И здесь философа нельзя хватать за руки и останавливать — он должен быть там, где «знает своего бога», т. е. там, где только и можно знать, ясно видеть. Когда хочешь выразить и воплотить именно неотвратимо и властно очевидное, что возможно лишь по собственным законам мысли, слова, там нет места ничему благодоступному или возвышенному. Ибо, как я уже сказал, сознание — это страсть. А если оно страсть, то философом быть человек обречен, в этом случае он не может выбирать. Это не меняющий направления «прямой отрезок» из точки в душе. Так что, как видите, мы вернулись к тому, с чего начали...

ФИЛОСОФИЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

РАЗМЫШЛЕНИЯ ПОСЛЕ СЪЕЗДА

[1989]

— Мераб Константинович, что Вы имеете в виду, говоря об отсутствии действительности?

— Представшую на съезде картину я хотел бы рассмотреть с точки зрения мысленного состояния, в котором находятся люди. Потерю при этом чувства реальности я ни в коей мере не вменяю лицам, а говорю лишь о состояниях. Начнем с того, что многое говорилось на каком-то странном, искусственном, заморализованном языке, пронизанном агрессивной всеобщей обидой на действительность как таковую, то есть в той мере, в какой она осмеливается проявлять себя как действительность, независимо от злых или добрых намерений лиц и их идеологической, «нравоучительной» принадлежности. Это — нечто насквозь пронизанное какими-то раковыми опухолями, разрушающими и русский, и грузинский, и все национальные языки. Какой-то «воляпюк», нечто вроде «болезненного эсперанто», обладающего свойствами блокировать, уничтожать саму возможность оформления и кристаллизации живой мысли, естественных нравственных чувств.

В пространстве этого языка почти нет шансов узнать, что человек на самом деле чувствует или каково его действительное положение. Если воспользоваться выражением Оруэлла, то это действительно «нюспик», то есть *новоречь*, представляющая собой *двоемыслие*. С одной стороны, двоемыслие является признаком распада культуры, опустошения ее живого ядра, а с другой — не позволяет кристаллизироваться духовным состояниям человека. А духовное состояние — это всегда то, что является продуктом какой-то работы и самосознания. Нравственное состояние чувства отличается от простого чувства тем, что это то же самое чувство, но «узнавшее» себя. Тогда оно — в нравственном состоянии. А как может чувство найти себя в духовном состоянии, если оно с самого начала — а это свойственно «новоречи» — перехвачено нравоучительным названием. Ну, скажем, человек, который воевал в Афганистане, с самого начала назван «воином-интернационалистом».

Я утверждаю, что само это словообразование и обязанность называть происходящее таким ритуально обязательным (как, скажем, и «ограниченный контингент советских войск в Афганистане») словосочетанием являются удушением возможности явлению быть тем, что оно есть на самом деле, узнать себя. Ну как, скажите, могут материнская любовь и горе за сына, посланного на войну, выразиться или кристаллизироваться в этих словах, которыми сын ее с самого начала назван? Не кристаллизовавшись в восприятии действительности, реальности войны, первоначально искреннее человеческое чувство и страдание, естественно, получают заряд отрицательной, порочной энергии, исходящей из псевдоназвания, из парадокса.

Кроме того, что этот язык уничтожает сами основы перевода естественного материала чувства в его культурное состояние, он еще и пронизывает все человеческие чувства, мысли, состояния, — пронизывает, повторяю, каким-то слащавым и затемняющим морализаторством...

— Это Ваше основное впечатление от съезда?

— Мое впечатление от съезда — то же, которое давно уже сложилось от наблюдения русской жизни, от самих ее основ. Причем под «русской жизнью» я имею в виду не этническое явление, а строго определенный социально-политический, бытовой и социально-культурный комплекс, называемый «Россия» и объединяющий самые различные этносы. Теперь — в советском его варианте. Хотя можно сказать, что родиной «советского феномена» является Россия, сам он не является чисто русским. Ведь говорим же мы — «Советская Армения», «Советская Азия», «Советская Грузия» и т. д.

Так вот, говоря о впечатлении: парадоксально, но именно там, где меньше всего морали в смысле культурного состояния, а не нравственной потуги, там чаще всего ищут моральные мотивы и только о них и говорят, поучают друг друга, все взывают к доверию, добру, духовности, любви и т. д. «Как же вы мне не доверяете?» «Как вы можете меня не любить?» «Ведь я — солдат, детище народа», «родная армия», «родная прокуратура» и пр. И никто не осмеливается называть вещи своими именами, ибо его тут же душат требованиями доверия, любви, единения в каком-то аморфном чувстве, любую попытку противостоять этому воспринимают

как оскорбление святынь и моральных чувств советского человека. То есть я хочу сказать: никакая мысль не прививается. И это традиционное, хроническое российское состояние, которое проявилось и на съезде.

Причудливая смесь своекорыстного знания: использование слов для прикрытия реальности, незнание и — главное — нежелание ее знать. Потому что ее знание, конечно же, поставило бы под вопрос эту морализаторскую кашу, когда все смазывается, например, такими словами: «Как можно подумать обо мне плохо, ведь я — советский солдат, сын Родины; как можно подумать, что я — убийца?» Это — совершенно первобытное, дохристианское состояние какого-то магического мышления, где слова и есть якобы реальность. Так что дело не в цензурном запрете слова, а в том, что есть какое-то внутреннее табу, магическое табу на слова. Ведь в магии они отождествлены с вещами. Это — абсурд, но абсурд, который душит любое человеческое чувство, в том числе, например, национальное. Если оно попало в эту «машину», а машина, как известно, не может дать о себе отчет, объяснить себя, то оно внутри нее превращается в темные и разделяющие нации страсти.

— Имеется в виду и язык?

— Да, я утверждаю, что эта машина создана несколькими десятилетиями разрушения языка и появления вместо него советского новоречья, и беда в том, что у людей, оказывающихся лицом к лицу с реальностью, это вызывает онемение чувств и восприятий. Формируются люди, которые могут смотреть на предмет и не видеть его, смотреть на человеческое страдание и не чувствовать его.

В английском языке есть слово «зомби», которое, кстати, очень подходит для определения этого антропологически нового типа. По внутренней форме этого слова кто-то придумал в английском и слово «намби», но уже с более точным оттенком для интересующего нас вопроса. «Намб» [namb] по-английски значит — «бесчувственный», «онемевший». «Намби», следовательно, — это онемевшие люди, но не в смысле языка, а в смысле онемения или немoty чувств и восприятий. Но ведь порой уже не «намби», а, к примеру, некоторые русские писатели, очень близкие к народу, попадают под общее влияние, и их мысли и чувства не переходят в стадию ясной мысли, понимания, зрелого, владеющего собой чувства или

страсти. В этом случае живой зародыш восприятия именно своей живостью питает те же самые словосочетания и ту же страшную машину, которую задействовали «зомби».

«Сознательность», «духовность» — это все из словаря «зомби» или некоей монгольской орды, которая оккупировала и выжгла пространство страны словами «план», «морально-политическое единство народа» и тому подобными прелестями, инсценирующими какое-то ритуальное действие вместо реального действия и жизни. Проблема восстановления культуры есть прежде всего проблема восстановления языкового пространства и его возможностей, а то, о чем я говорил, — болото; это и есть та самая удушающая машина, внутри которой люди вообще отказались от чувства реальности. Народные радители призывают вернуться к действительности народной жизни, защищают ее от пропаганды насилия, пороков, развязанности нравов и т. д., как будто она уже есть в готовом виде и ее нужно лишь очистить от искажений, причем последние обычно связываются с влиянием западной культуры, пронизанной якобы индивидуализмом. В ответ на это я бы повторил то, что сказал герой известного романа, который видел эти процессы в самом зарождении, — доктор Живаго. Когда последнего его друзья упрекали за то, что он оторван от действительности, он в ответ воскликнул: «Все это так. Но есть ли в России действительность?» Так вот, я утверждаю: судя по тому, что я вижу сквозь эту морализаторскую кашу, душащую любую мысль, этой действительности нет, реальность просто отменили, испарили ее.

Но ведь существуют объективные законы, по которым все равно все будет происходить независимо от твоего морализаторства и запрета на нарушение его благолепия, от одергивающих заклинаний. То, что должно произойти, неизбежно произойдет по реальному различию интересов, функций и положению вещей. А так называемые призывы к духовности — они и есть чаще всего выражение состояния людей, которые не знают (и не хотят знать), что существуют объективные отношения. Тем, кто оглушал людей на съезде «державой», я сказал бы, что так же, как не существует действительности, нет и никакой «державы», а есть только державно-ностальгические чувства. А она сама — призрак. Тень. Я не отрицаю, разумеется, сил тени, но это — сила тени.

Я уж не говорю о том, что нет и империи. Это — те же самые «ловушки», о которых я говорил, те, которые уничтожают в своем пространстве любые возможные семена и почву для кристаллизации социального развития, поиска вариантов, альтернатив, новых форм бытия и т. д. Все дело в том, что это — совершенно особая «империя», империя не русского народа, а посредством русского народа.

— Но ведь народ России живет не лучше, чем, к примеру, мы...

— Именно в этом дело. Народ в центре «империи» живет не лучше, чем народ ее окраин. Он может быть даже более угнетен, но в представлении других народов причины этого угнетения переносятся на него самого в силу непрямолинейности и темноты его чувств, в силу свойственного ему отрицания индивидуальных начал культуры и бытия, инстинктивного, косного отрицания всего иностранного, западного и — самое главное — его податливости этой машине, в силу отсутствия в нем иммунитета против действия тоталитарных структур сознания.

Русские писатели, к примеру Распутин, Астафьев, пытаются остановить этот поток, борясь со всеми иностранными или модернистскими «затейми» и вызывая заклинаниями традиционную духовность народной жизни и уклада. Но ведь за всеми этими словами — все то же фокусническое устранение реальности. И я искренне не понимаю и хотел бы спросить у этих людей лично: исходная боль — она у русского народа такая же, как и у других, а может быть, и сильнее, и мне абсолютно понятна, созвучна, но неужели они не чувствуют в своих призывах, в приказной сознательности и благолепии знакомую песнь «монгольских» или «космических» пришельцев? Как может их мыслительный, нравственный слух не улавливать этого? Ведь именно с таким языком и через него проникали в нравственность, духовность народа все разрушительные процессы, и нечего здесь обвинять, скажем, промышленность, ибо нет никакой промышленности, как нет державы, нет действительности. России свойственно иметь все недостатки современных явлений, не имея их преимуществ, т. е. самих этих явлений. Она испытала на себе все порочные последствия и недостатки индустриализации, не имея самой индустриализации (а не просто большие заводы, дающие большой вал). В России не существует крупной

промышленности в европейском смысле этого слова. Есть все отрицательные следствия урбанизации, но нет городов, нет феномена «urbis» и т. д.

Совершенно противоположные, исключаящие друг друга вещи раздрают наши души, ибо мы пытаемся жить вне мыслительной традиции, вне мысли, т. е. в отмененной реальности. Двигаясь по магнитным линиям языковых ловушек, социальных ловушек, идеологических ловушек, реальные эмоции, например, женщины, переживающей за сына, воевавшего в Афганистане, выражаются готовностью публично распять единственного человека, который пытался остановить убийство ее сына, и бить поклоны человеку, который послал ее ребенка на смерть. Что за реальность такая? (Я имею в виду эпизод с академиком Сахаровым на съезде.)

Или взять, к примеру, слово «план». О каком плане идет речь, когда используется словосочетание «перевыполнить план»? План, который перевыполняют, не есть план. Мы видим внеплановую анархию и тут же пытаемся «лечить» ее планом, который эту анархию породил. Если планом регулируются труд, зарплата, нормативы и к тому же возможно изменение этих нормативов в зависимости от перевыполнения плана или, как выражаются экономисты, «от достигнутого», то становится совершенно ясно, что никакое это не планирование как экономическая категория, а просто внеэкономический механизм принуждения, больше ничего.

Но вернемся к исходному пункту и допустим, что я ничего этого не говорил, и в простоте девичьей попытаемся оперировать словом «план» и таким образом что-нибудь понять... Ничего не сможем понять, но превратимся в злобных кретинов, которые ненавидят всех окружающих, если у них есть что-нибудь такое, чего нет у тебя. Что-нибудь «неподеленное». Это основное чувство, гущееся сейчас по всем пространствам. Если не мне, то никому. У меня нет — не хочу, чтобы было у моего соседа. Так ведь? Вот что получается.

Когда начинаешь анализировать, то называешь вещи своими именами, а если перестаешь называть, так как имена эти оскорбительны для возвышенных чувств или идейных иллюзий, тогда ты — уже жертва существующей реальности, слепая, глухая жертва, то есть источник зла будет заключен уже в тебе самом. И тогда

действительно это империя зла, если ее питают такие вот субъекты, в которых чувства и мысли производятся по тем законам, которые я пытался описать. И пытаться противопоставить какую-то предполагаемую народную нравственность, как будто она есть, действительность народной жизни, как будто она есть, какому-то «современному отклонению» в виде потребительской и массовой культуры (вменяемой чаще всего зарубежному влиянию) могут лишь носители совершенно невежественной и косной силы, не знающей себя, какие бы добрые намерения ни были у людей и что бы при этом они о себе ни думали. Они могут сколько угодно защищать свой народ и любить его, но в действительности они его, на мой взгляд, предают, потому что все те продукты, которые называются «современной цивилизацией», есть продукты длительного исторического развития и действия личных начал культурной жизни, индивидуальных начал.

Советский феномен, который питается живыми силами российского и всех других народов, распространяется и на Грузию. Потому что это — жидкость похлеще ждановской, она изнутри, изпод черепа проникает в сами источники волеизъявления и оформления мысли. Прежде мы знали, что можно, конечно, запретить высказывать мысли и чувства, но нельзя запретить чувствовать по-своему. На этом вся классическая культура основана. Но опыт XX века показал, что можно вторгнуться и в сами источники мыслей и чувств, подрубить саму возможность мысли, саму возможность чувствовать по-своему, и я приводил примеры этому. Так вот эта жидкость, что похлеще ждановской, ходит по всему советскому пространству, а это очень опасно не только для русской, но и для всех национальных культур.

С тех самых пор, как существует евангелическая точка отсчета, с тех пор, как существует мировая история, существует одна простая закономерность: реальная культура и духовность человеческая не могут быть ограничены тем этническим материалом, в котором они выполняются. Любая социальная или национальная общность, как бы она ни была велика, даже если бы она была единственной, все равно оставалась бы частностью, отдельностью, а не универсальностью. Так вот, эти личностные начала, которые именно на универсальное «зацеплены», являются и условиями нормаль-

ного существования и полноценного, живого функционирования черт национального характера. Герцен когда-то, в сороковых годах XIX в., говорил, что еще лет сто такого деспотизма, и мы потеем лучшие черты русского национального характера. Эти сто лет прошли, и я должен сказать, что во многом это предсказание сбылось. Почему? Потому что мысль его состояла в том, что никакой национальный характер не может сохраниться и существовать в своих лучших качествах без действия личностных начал в общественной жизни и культуре.

Так вот, наши национальные культуры подвергаются именно этой опасности. Если истребить в нации личностные начала, которые вненациональны, являются историческими началами человека как такового, независимо от его этнической принадлежности, то лучшие черты нации исчезнут. А между тем это основа любой духовности, ибо суть ее в том, что выше Родины всегда стоит Истина (это, кстати, христианская заповедь); лишь личность способна — превыше всего — искать ее и в последней прямоте высказывать. Я истину ставлю выше моей Родины, и у меня возникает вопрос: многие ли грузины способны поставить Истину выше видимого интереса своей Родины? А если не могут, то они плохие христиане.

— Мераб Константинович, как Вы считаете, могла бы Грузия существовать самостоятельно?

— Безусловно. Да, экономика ее развалена, но она развалена и так — и вместе, и отдельно. И ставить вопрос так, что она не могла бы быть самостоятельной, суверенной по этой причине, неправильно. Это ложная постановка вопроса. Действительная проблема в том, чтобы свободно располагать собой в своем труде. Так что высказывание Ильи Чавчавадзе «располагать собой» очень точно и прекрасно, только мы уже забыли о нем. А он был человеком европейской ориентации, и даже пребывание внутри России — автономное пребывание — для него имело смысл лишь как путь к воссоединению с Европой. Тем самым выполнялось бы историческое предназначение Грузии, а оно — европейское в силу того характера, какой имело наше первохристианство. Это — задано, и от этой судьбы не уйти. Так же, как грузин не может не хотеть быть свободным и независимым в государственном отношении. Мы мо-

жем погибнуть, но если мы есть, мы эту судьбу должны выполнить. В этом — наше предназначение. Оно, кстати, закреплено и в свойствах национального характера в той мере, в какой они оживляются христианскими, личностными началами нашей культуры. Правда, мера эта на сегодняшний день не слишком велика, потому что мы еще не реализовали их в современном государственном и гражданском строении.

Это — дефазированное состояние: перед нами нерешенные задачи создания независимой национальной государственности накладываются на задачу превращения нации в современную, цивилизованную, т. е. в общество свободных производителей, не связанных никакими личными зависимостями, привилегиями и внешними авторитетами.

Вернусь к задаче экономической самостоятельности.

В современном смысле она означает простую вещь. Это — возможность и способность свободного труда, то есть самому понимать свое дело, вести его сообразно своему пониманию и смыслу. Когда говорят «экономическая независимость», не имеют в виду какое-либо государство, которое само себя снабжало бы и кормило, — такого вообще не существует в современном мире. Когда говорится о независимости и самостоятельности в современном смысле этого слова, то есть в смысле новоевропейского общества, имеется в виду только одно: без какого-либо внешнего насилия или внеделовых критериев иметь право самому понимать свое дело, выбирать вид и форму своего труда и вести его сообразно со смыслом, а не по каким-либо привходящим соображениям и навязанным показателям. Вот о чем идет речь. Заблуждаются обе стороны, ведущие дискуссию об «экономической независимости», сопровождаемую ложной борьбой теней. Это тени борются одна с другой, а человеческий разум не может рассеивать тени, он не создан для этого, он может бороться лишь с реальным противником. Если он будет слишком усердно бороться с тенями, принимая их за реальность, то сам себя разрушит.

Речь идет прежде всего о том, чтобы превратиться в современную, цивилизованную нацию. Быть свободным — значит иметь силу и способность быть свободным. Эту силу можно создать и оставаясь внутри Советского Союза, на месте, кирпичик за кирпи-

чиком. Тем более что существует ресурс солидарности — то же самое надо делать литовцам, русским и другим, вместе с кем мы живем в составе Союза. Это предполагает целый период нравственного и умственного перерождения, перевоссоздания и совершенствования самого себя. В конкретных делах вести себя как свободный человек — и будешь свободен.

Свобода — это сила на реализацию своего собственного понимания, своего «так вижу — и не могу иначе», это — наличие каких-то мускулов, навыков, умения жить в гражданском обществе, умения и силы независимости. Это не просто эмоции и своеволие, это взрослое состояние. Нужно стать взрослыми, ибо только взрослый может быть независимым, а не ребенок. Даже если он знает эти слова и будет их выкрикивать. Ведь самые страшные случаи деспотизма и развязывания массовой истерии происходят именно в тех странах, где детей используют в политических целях, как это было в Ливане, Палестине, Иране... Они губили себя, позволяя манипулировать детьми и вооружать их. А дети очень жестоко играют в эти игры — ведь они совершенно неконкретны, они не понимают, что такое убийство. Для них все это абстракции, вырезанные из бумаги солдатики.

— Так, значит, следующим должен стать этап взросления? Правильно я Вас поняла?

— Взрослеть надо. То есть не детскими страстями и представлениями играть, а иметь силу на мысль, на труд свободы и истории, на независимое, достойное поведение во всем, начиная с мелочей.

Один из первых философских трактатов в истории человечества — это написанная на египетском папирусе «Беседа человека, утомленного жизнью, со своей душой». Человек беседует со своей душой и доказывает ей, что мир плох и поэтому он должен покончить с собой (и тем самым быстрее воссоединиться с высшим миром). Это сочетание самовлюбленности с самоуничтожением — изначальная структура так называемого мирового зла, зла, которое заключено в самом человеке, и в этом случае всякая философия есть философия, отвечающая на проблему самоубийства. И вот человек говорит своей душе, что хочет «перескочить» вверх путем самоубийства, на что душа отвечает: наверху — так же, как внизу. То есть низ должен быть так развит, чтобы на него можно было опереть

весь верх. Наверху, в небесах, нет ничего такого, что не выросло бы из плоти, в самом низу.

И нечего говорить, что плохо. Если плохо, то потому, что ты не развил земную жизнь, не сделал ее такой, чтобы она могла нести на себе верх, а там наверху — то же самое, что и на земле.

Это очень древняя мудрость; она известна уже около трех тысячелетий, и не мешало бы нам о ней вспомнить. Ведь и мы хотим перескочить через труд свободы, через бремя развития самого себя, но это невозможно. Нужно решиться на труд жизни, ибо только это и есть свобода; решиться в истории, в реальности, и в малых делах, и в больших.

История есть драма свободы; там нет никаких гарантий, как нет и никакого самого по себе движущего ее механизма. Это драма свободы, где каждая точка окружена хаосом. Если не будет напряжения труда, то есть напряжения свободы, требующей труда, то ты с этой исторической точки падаешь в бездну, которая окружает все точки, и не где-нибудь там, в небе или под землей, а здесь, на земле. Поэтому и «царство Божие» — в нас самих, а не где-нибудь еще, во внешнем пространстве или в будущей отдаленной эпохе, и апокалипсис — это апокалипсис каждой минуты. Он — повсюду, он вот сейчас нас с вами окружает, и мы с высоты порядка нашей беседы, если потеряем ее напряжение, окажемся в его власти, в пасти дьявола, а дьявол играет нами, когда мы не мыслим точно. Достаточно лишь потерять эту энергию мысли, максимально доступного человеку напряжения всех его сил...

Мысль «держится», пока мы думаем о ней, говорим и высказываем ее. Дьявол же играет нами, когда мы рассеяны, когда мы не отдаем себе отчета в своих чувствах, мыслях и положении. Но реальность-то продолжает существовать, и если мы этого не узнаем, она скажет о себе ударом по нашему темечку. Страшные идола страсти, почвы и крови закрывают мир, скрывая тайные пути порядка, и оторваться от этих идолов и встать на светлые пути мысли, порядка и гармонии очень трудно. Но нужно, иначе можно выпасть из истории в инертную, злую энтропию, т. е. после некоторых драматических событий, которые мы называем «апокалипсисом», мы можем оказаться в состоянии безразличного косного хаоса, в котором не будет никакого лица, в том числе — нацио-

нального. А если мало людей в нации способно быть свободными, — а у нас их, очевидно, мало, — то лицо нации стирается. Вот о чем идет речь. И если мы этого не осознаем, — а дело это, конечно, прежде всего интеллигенции (напоминать об этом себе и другим — это ее обязанность), — то грош нам цена.

Нужно высвободить этот тайный божественный образ, но задача тут современная — она состоит ведь и в том, чтобы люди стали способны к современному труду. Не будет этого — нация вырождается. Внешне это будет выражаться в событиях, казалось бы, с этим не связанных, — в демографическом ослаблении нации, появлении большого числа лиц другой национальности на ее территории, а в действительности эти явления будут просто внешней символикой нашего больного внутреннего состояния.

Так что дела обстоят гораздо серьезнее и опаснее, чем думают наши радикалы. И вообще, я думаю, нет деления на радикалов и либералов — это псевдоделение, сколько бы ни говорили. Свет сам по себе настолько радикален, что есть лишь деление на светлых и темных, то есть разумных и неразумных — «гониэри» и «угоно» — по-грузински это звучит лучше, чем по-русски.

«ДЬЯВОЛ ИГРАЕТ НАМИ, КОГДА МЫ НЕ МЫСЛИМ ТОЧНО...»

[1989]

— Мераб Константинович, в одной из своих лекций, посвященных проблемам анализа сознания, вы говорили о некой «реальной философии», всегда присутствующей, пусть и неосознанно, в основе научного знания, например. Думаю, то же относится и к искусству, и ко всякому другому проявлению творящего человеческого духа. Насколько это справедливо, на ваш взгляд, и как выглядят в глазах философа эти — другие — проявления?

— Я бы сказал чуть иначе: определенные внутренние установки, внутренние формы сознания существуют у всякого человека, занимающегося мыслью, производящего мысль. Поймем это слово широко — оно может означать и художественное произведение и философский трактат. Ибо в искусстве и в философии человек занимается в конечном счете одним и тем же: отдает себе отчет о самом себе.

— Мне кажется, однако, что сейчас это для многих не столь очевидно. Художественный текст не воспринимается как продукт мыслящего, философствующего сознания — особенно в искусствах «невербальных»...

— Что ж, у нас есть потребность, почти мания, все представлять себе наглядно; мы и само мышление сводим к чисто вербальным операциям. К тому же у нас в памяти крепко сидит выработанная традицией «номенклатура способностей» человеческих. Мы отличаем чувства от мыслей, волю от чувства, интуицию от логики, и т. д. и т. д., но на самом-то деле все эти различия — лишь продукт нашего наблюдения над мышлением. И еще — исторически существующего «разделения труда». Логика проста — раз есть различные способности, то им должны соответствовать и разные «фигуры»: ученый, артист, политический деятель... Ну, и философ в том числе. В действительности же акт мысли совершается в поле глобальных «связностей» сознания. Мы можем говорить даже о состоянии мысли и понимания. Давайте раскрутим проблему по порядку. Существует, повторим, некая внутренняя схема самосознания, я бы сказал, внутренний образ мыслителя. (Тут можно без всякой натяжки сказать «художник» — он ведь тоже всегда как-то осознает самого себя, свое место и последствия своего труда в мире,

в языке, в культурной традиции.) И это вот самосознание непременно фиксируется определенным образом и в стилистике и в самом содержании творчества. Если этого не учитывать, мы толком не поймем ни, скажем, различия между классицизмом и романтизмом, ни перехода от реалистического описания к так называемому модернистскому... И даже нравственные мотивы творца непосредственно зависят от того, какой образ самого себя он строит и как это кристаллизуется в «орудийности» творчества. Например, художник может осознавать и вести себя как пророк и, соответственно, миссионерски относиться к своему делу, к Слову. Однако надо понять, что подобное отношение по сути своей социально-утопическое. Что мы и видим на судьбах нравственно ориентированной русской литературы, которая на такой установке и держится. Напротив, может быть иное, куда более скромное отношение к слову: лично-индивидуальное, когда на первый план выдвигается проблема слова как такового. Это позиция служения, по скромности своей близкая к так называемому «искусству для искусства». Вот какой широкий веер возможностей открывается...

— *Скромное «искусство искусства»! Однако мы как будто привыкли считать иначе... И еще, не зависит ли равно от «образа творца» и то, что мы вычитываем из творения в качестве нравственных импульсов и идей?*

— Совершенно верно: мы ожидаем и вычитываем урок — это неперенная оборотная сторона миссионерской установки художника. Он служит не «слову», а «народу», то есть поучает его, сообщает некую истину о нем самом, которую тот сам осознать якобы не может по малости своей, — выступая в роли опекаемого ребенка. А художник (или мыслитель) становится тогда в положение отца, взрослого попечителя — ты за ребенка думаешь и болееешь, за него совестлив и разумен. Это давняя, классическая, если угодно, установка. И в моем понимании — сугубо недемократическая. Служение же слову как таковому куда более скромно, предполагает личную ответственность и равноправие с внимающим тебе, что кажется мне одной из побед демократичности в сфере искусства, культуры вообще.

— *И тогда, получается, «чистое искусство» — вовсе не такие уж высокомерно-эстетские, самоценные игры, отрешенные от читателя и зрителя. Напротив, оно просто требует соучастия, вовлекая в диа-*

логические отношения. Впрочем, простите, я все время перебиваю...

— Нет, нет это очень хорошо — определяет русло разговора, показывая возможность отклика и понимания. Если я стану вещать что-то, что в душе собеседника не «варится» уже само по себе, если он не будет узнавать что-то свое в моих словах — тем самым я нарушу как раз принцип демократизма, который вообще, по моему убеждению, должен быть свойствен именно современной, во многом изменившейся, по сравнению с классической, форме интеллектуального труда.

— *Какая «реальная философия» стоит за нашими теперешними умонастроениями и даже чувствованиями?*

— Знаете, если я сегодня, здесь и сейчас желаю понять, где я и куда иду вместе с моими согражданами, то должен начать с одного пункта: в XX веке со всеми нами случилось что-то, чего нельзя ни забыть, ни простить... Но притом есть еще одно условие моего размышления. Наши сегодняшние проблемы не сегодня возникли. Они, скажем так, имеют большую временную размерность. И, описывая современную нам ситуацию вне этой размерности, не восстанавливая ее, мы окажемся попросту беспомощны в понимании того, что же с нами происходит.

Философия — есть способность отдать самому себе отчет в очевидности. Но, помня истинную размерность, в которой реально стоят наши проблемы, я должен буду говорить о вещах, кажется, далеких, на деле же — ближайшим образом нас касающихся.

Возьмем проблему не методологическую, а содержательную — проблему идей. Идей, движущих нацию, страну, цивилизацию. Как только я произношу слово «идея» в контексте русской истории, я автоматически помещаю всю нашу проблематичность, в, скажем так, «чаадаевскую точку». Именно Чаадаев впервые у нас философски озабочился тем, насколько Россия вообще участвует в идейном движении человечества, чем воодушевлена сама, куда движется. (По Чаадаеву, всякое возможное движение организовано вокруг христианской оси. Однако мы сейчас можем отвлечься от такого уточнения.) Но вопрос об идеях как таковых неимоверно усложнился. Радикально изменился их состав, и изменилась сама структура производства идей. Оказалось, что они могут производиться в обществе не мыслителями, не художниками, не интеллигенцией, а — массами. То есть идеи стали производиться не в специализированной сфере, не внутри науки или искусства, а как бы

спонтанировать в массовом сознании.

Подобный феномен мы можем заметить уже и в XX веке русской истории. Некоторые эманации «почвы» стали перефразироваться как бы «духовно-идейно», но вовсе не по тем внутренним законам, по которым продуцируются идеи. И вот тут я касаюсь еще одной интересной «точки», важнейшего для меня эпизода нашей духовной истории — опыта Достоевского. Он являет нам как бы первый пример современного интеллектуального труда. Понимаете ли, он в себе обнаруживает некоторые идеи, представления, нравственные структуры, которые вовсе не сложились по привычным законам идей или нравственных структур.

Он из себя изживает все то, что помимо воли входило в него в виде инстинктов русской толпы того времени. Например, странное, фантастическое почтение к «униженным и оскорбленным». Он первым поставил под вопрос эту манию, литературную и общеинтеллигентскую (вовсе, кстати сказать, не такую демократичную, как кажется на первый взгляд). Он обратил внимание на то, что нищета — это ведь тоже обладание, тоже своего рода гордыня и способ угнетения других. И, «обладея нищетой», можно быть таким же негодяем, какого формирует обладание богатством. В то время как в интеллигентском общем мнении почти автоматически предполагалось: если человек беден, то, по определению, прост и честен, коли плохо одет и социально унижен, значит — носитель добродетели и здравого смысла... Дело даже не в том, истинно это или ложно, а в том, что тут работают некие априорные и почти бессознательные установки, существующие в уже «готовом» виде и жестко задающие кодекс поведения.

И вот Достоевским такие люди впервые втягиваются в какую-то мельницу, водоворот, из которого выходят в совершенно непредсказуемом обличье. Всякая настоящая мысль или характеристика персонажа у него не «предзаданы», а являются лишь в раскале пишущегося текста — рождаются лишь в движении ума и души. Потому и проблема «бесов», например, для него есть проблема скорее определенного строения души, чем социальных противостояний... Но такой «духовный опыт» Достоевского в свой исторический миг роковым образом остался, если угодно, почти неусвоенным, «пропущенным» русской интеллигенцией.

— Похоже, что так. Но почему Вы это так прямо связываете с «проблемой идей», о которой мы повели речь?

— Для Достоевского содержательная привлекательность идеи не была сама собой разумеющимся критерием. Требовалось узнать еще, каков тот, кто ее высказывает, какие у него имеются на то внутренние права и основания. И понять, можно ли вообще учить других на основе лишь неких высоких идей, не поставив на карту всего себя. В конечном счете речь о том, можно ли строить жизнь общества, космоса на — если воспользоваться терминами Достоевского — евклидовой площадке малюсенького человеческого ума.

— Надо, видимо, уточнить, что здесь не уничижение «человеческого ума» вообще, а прозрение о его многосоставности. И понимание, что это прозрение потом непредсказуемо откликается в дальних и глобальных последствиях.

— В структуре сознания и самих идей имеет место как раз многосоставность, или многоуровневость. И это-то ставит перед мыслителем во весь рост проблему ответственности. Понять, каким сложным и деликатным инструментом мы пользуемся и к каким последствиям может привести вольное с ним обращение, есть первейшая обязанность профессионала (а таковым сочтем и художника, разумеется).

Если акт мысли (в широком понимании, включая и художественное творчество) совершается с полным сознанием его сложности и особого положения в мироздании, то становятся попросту невозможными выражения, которыми пестрит, к сожалению, наш обиход: я не думал, я не хотел, не предполагал... Они становятся невозможными в языке интеллектуалов страны, если воспитана подлинная ответственность, если есть традиция «думания», отвлеченного мышления...

Лично я просто не понимаю, как можно не дрожать от страха перед лицом этой ответственности. Я не понимаю, как человек интеллигентный может быть не способен, хоть частично, отождествить себя с неким высшим судьей, который видит в нем все до дна. Ведь «нормальный» человек несет в себе бесчисленные замещающие образования, подстановки — между действительным своим состоянием и тем, как он его видит. Считает, что любит, а в действительности — ненавидит. Но беда в том, что и в сознании интеллигенции полным-полно таких замещений. В сфере слова это оборачивается тем, что люди Бога не боятся, попросту говоря. Не испытывают страха и стыда перед некоторой высшей инстанцией. Перед истиной. Но без этого не выстраивается никакая нормаль-

ная структура сознания, не складывается иерархия ценностей в нем. Ты можешь занять определенное место в мироздании, только если в себе или перед собой ощущаешь некую высшую точку — и тогда тебе до всего есть дело, и ни о чем не сможешь сказать: «Я об этом не подумал...»

«Обернем» проблему. Глубочайшая ценность традиционной европейской культуры заключается в ясном сознании: все, что происходит в мире, зависит от твоих личных усилий, — а значит, ты не можешь жить в мире, где неизвестными остаются источники, откуда к тебе «приходят» события...

— *И еще раз «обернем». Это значит ощущать на себе последствия выявления чьих-то свободных волей, а следовательно, — и за собой оставлять свободу деяния и мышления. Тогда та «безответственность», о которой толкуем, — есть одно из обличий несвободного состояния духа.*

— Да, так — увь... Об этом, кстати, размышлял Розанов, один из умнейших наших мыслителей. Он обнаруживал вечное ожидание помощи извне в самой структуре сознания, в типе ментальности российской. Это некое духовное иждивенчество, в основе которого лежит неуважение к самому себе. Вот ведь что кроется за всегдашней несвободой...

— *Но еще, думаю, встает и вопрос ответственности самих идей, рано или поздно предстающих перед нами своей оборотной стороной.*

— Знаете, если из уст профессионала, то есть человека, освобожденного от тяжелого физического труда, ни на что другое не оставляющего сил, человека, приставленного к инструментам культуры, мы слышим: «я не того хотел...». то я могу сказать так: дьявол играет нами, когда мы не мыслим точно. Точность мышления есть нравственная обязанность того, кто к этому мышлению приобщен. И вот посмотрим теперь с этой точки зрения на XX век, когда массовое идеологическое производство вышло на уровень государственного строительства и совпало с ним. Перед лицом феномена идеократических государств и тех последствий их деятельности, которые вызывают к моей непрощающей памяти (а с обращения к ней, как я говорил, начинается сегодня любой акт мысли), мы видим фантастическую картину предательства интеллигенции.

— *Предательства — по отношению к кому, к чему? К народу? Или к самой себе, к собственным обязательствам перед культурой и историей?*

— Да-да, я имею в виду неисполнение своих профессиональных обязанностей. 20–30-е годы — это позорный период в истории европейской интеллигенции, ее капитуляция перед всяческим «бесовством». (А оно ведь — некий космополитический феномен. Не в том смысле, конечно, что какие-то «космополиты» внесли его в Россию, а в том, что это явление интернациональное, большого масштаба.)

— *Говоря о «провиденциальной вине» интеллигенции, мы почти что смыкаемся с пафосом авторов «Вех» — известного сборника статей именно о русской интеллигенции.*

— Что же, в них можно и впрямь увидеть попытку нагнать поезд, пропущенный еще в «достоевские» времена. Посмотреть на самих себя как на производителей идей и поставить под вопрос естественность своего права кем-то руководить, за кого-то болеть совестью...

— *Иными словами, «Вехи» — акт покаяния интеллигенции.*

— Не совсем. Скорее, тут раскаяние — ведь каяться-то можно бесконечно. В грузинском языке, кстати, для этих двух понятий вообще существует одно слово... Так вот: это была первая, пожалуй, попытка раскаяния — не в каких-то совершенных акциях и даже не за благоустроенную и спокойную жизнь...

— *Вечный комплекс вины перед народом...*

— Да уж... а тут, скорее, — чувство вины за то сознание, которое выработали и которым жили. И, действительно, мне трудно представить себе более «грязное», замусоренное сознание, неопрятное мышление, чем у нашей интеллигенции начала века — я имею в виду разночинно-радикальную ее часть.

— *Нельзя не вспомнить, однако, что «Вехи» вызвали резкую критику и справа и слева, были названы даже «энциклопедией либерального ренегатства», ведь появились они на спаде революционной волны 1905–1907 годов...*

— Да, это известный факт... Но знаете, у меня есть и другие претензии к авторам «Вех». Вот они даже и сами глухо отмечают: один из «грехов» интеллигенции в том, что она не создала сферу автономной мысли, автономной духовной жизни, то есть сферу автономного существования личности как духовной единицы, за спиной которой стояла бы традиция, стояли бы мыслящие поколения, создавшие преемственность, в которую ты включаешься и перед которой чувствуешь личную и профессиональную ответ-

ственность. Впрочем, эту задачу не выполнила и православная церковь, «прислоненная» к государственной власти.

Но есть еще то, о чем они не говорят и что я бы кратко обозначил как «великодержавность». Имею в виду тот факт, что интеллигенция, и либеральная в том числе, ощущала потребность в крепкой власти, которая защитила бы ее от необразованного и дикого народа... Воспользуюсь где-то вычитанной замечательной метафорой: «Союз ума и фурий». Многое из того, что варится у нас в головах, — является детищем этого противоестественного союза, какого-то странного взаимодействия несовместимых стихий. И вот — ум «прислонился» к государству, защищающему его от фурий, но тем самым и перенес на государство некоторые неотъемлемые свои функции. То, что должно было оставаться в ведении «ума», под знаком самокритичности, под вечным сомнением и постоянным пересмотром, — оделось в государственный гранит, застыло в виде государственных программ.

— Но, наверное, вашу хлесткую метафору можно прочесть и иначе, понимая под «фуриями» нечто внеразумное, стихию «коллективного бессознательного».

— И это тоже. Уже «околовеховская» интеллигенция, всерьез думающая ее часть, обратила внимание на такой парадоксальный феномен российской жизни: *необразованность народа и ненародность образования*. В том-то и дело, что в силу сцепления исторических судеб в России культура долго существовала почти что на правах иностранца. Отсюда, кстати, и само различие «народа» и «интеллигенции», — по сути, патриархально-провинциальное. Его практически не существует в европейской культуре, нет даже самого этого слова, возникшего, как известно, в русском языке. Но снова вспомним о размерности — наши проблемы имеют как минимум полуторавековой возраст.

Уже Лунин почти исчерпал в краткой фразе то, о чем нам надо еще долго толковать (а у него была эта язвительная манера ослепительных, как молния, фраз): «Мы все — бастарды Екатерины II». Вспомним: в имперском монолите, в громадном теле особой природы возникла малюсенькая прослойка людей — всего из сотни аристократических семейств, явившая нам сгусток какой-то чудовищной энергии, инициативы, таланта, вольнолюбия. Их служба и сама жизнь была феноменом культуры (ведь по манере жить мо-

лодого Пушкина от кавалергарда не отличишь).

Но ввиду полной неуместности этих «пузырьков шампанского» в большом, плотном теле почти тут же, через несколько шагов, появляются «лишние люди». Уже Грибоедов пишет карикатуру на все это «кипение» (Чацкого я понимаю именно так); и сам Грибоедов уже отчетливо лишний. Чему он может служить? Какой-то воображаемой империи, будто бы способной пускаться в новейшие промышленные авантюры! Он обнаруживает свою полную абсурдную ненужность...

А еще через несколько шагов появится совсем особый тип человека. Как я называю «идиота возвышенного» или «тридцать три несчастья» — слегка окултуренного неумехи, спотыкающегося о собственные руки и ноги, и весьма агрессивного...

— То есть, если давать литературную «прописку», — тип Епиходова.

— Да, да, именно с епиходовыми, с этим типом сознания мы и по сию пору очень часто имеем дело. В разных вариантах: от «революционного» до воровского.

— Однако, если следовать логике вашего историко-культурного эссе, Чехов характером Епиходова отвечал не только далеким, но и ближайшим своим предшественникам. И тогда можно спросить: не такое же ли «несчастное сознание» (пользуясь терминами нашего века) было у иных героических или демонических предтеч епиходовых?

— Снова обращусь к Достоевскому. Внутри его «добродушных» замыслов о русском Дон Кихоте возникает как бы противоположная гримаса (все-таки поразительно, как у него различается уровень рефлексии и уровень реального творчества!), предвосхищающая будущих епиходовых. Есть у него такой «черновой», но чрезвычайно выразительный персонаж, Картузов, отозвавшийся потом в «Бесах» Лебядкиным (известное стихотворение «Краса красот сломала член» сначала имело своим автором этого самого Картузова). И вот о нем Достоевский в записных книжках говорит замечательную, далеко вперед глядящую фразу: «Чистой совести фанатик». И добавляет, что он стал бы революционером, если бы получил *хоть какое-нибудь образование*... Такие вот картузовы-епиходовы ворочали в своем темном, изнутри заросшем волосами сознании возвышенные глыбы слов (о любви, например, да притом требовали «законных наслаждений»). Из этой-то туманности выкристаллизовались потом и другие типы, получившие-таки «какое-

нибудь образование», то есть овладевшие той или иной модной фразеологией и решившие, что им по праву принадлежит весь мир. Как там Картузов говорит про свою амазонку? «Ради такой красоты готов умереть тридцать раз». Никак не меньше! Это ведь то же самое, что еще в «Ревизоре» звучит: «За науку жизни не пожалею!» В нашем веке услышим нечто весьма родственное в скрежещущих текстах Хармса и в стихах раннего Заболоцкого, у Зощенко, Булгакова, Платонова.

— Мне кажется, у Платонова — то несколько иное, он все же погружен и в толщу народного сознания, прозревая в нем глубины почти мифологические. К тому же, сошлюсь на мысль Иосифа Бродского из его предисловия к «Котловану»: Платонов пытается вскрыть анатомию утопии на языке самой утопии, как бы подчинив себя предмету и средству своего описания.

— Отчасти так оно и было. Но, понимаете, это тот же случай, что и с Достоевским: ведомый своим фантастическим слухом, самым гением языка, Платонов в писании постигал и показывал нечто, чего «не знал» на уровне собственного рефлексивного сознания, что могло даже противоречить его «убеждениям». Вот почти обмолвка, фраза про одного героя (кажется, из «Котлована»), примерно такая: вместо того, чтобы слышать свою душу, он слышал шум сознания, льющегося из репродуктора...

— Да уж, обмолвка гениальная, в ней бездны открываются... Но это ведь, похоже, уже о другом — о «шуме» другого сознания. Мы далеко ушли от проблем интеллигенции и «образа мыслителя»...

— Не так уж далеко, как кажется. Тот самый странный «союз фурий и ума» нивелирует, уничтожает и «интеллигенцию» и «народ» (при всей условности понятий). В новую эпоху массы стали усваивать культуру как нечто, что им *положено* по праву, что можно отнять у имущих и *присвоить* себе. Но дело в том, что культура, дух — неделимы. Нельзя поделить то, чего нет. Это то, чем ты не располагаешь, а можешь лишь на мгновения *обретать* в собственном духовном движении. И это весьма демократичное свойство, я бы сказал, глубокое (евангелическое, если угодно): равенство людей в труде, а вовсе не равенство обладания. А захотелось — «взять и поровну разделить»!

— Комплекс Шарикова, так сказать...

— Совершенно верно. И с тем же языком, кстати, — языком че-

ловека, выведенного из собаки.

Понимаете, культура устроена все-таки как пирамида. Широкие ее нижние слои «окультуриваются», постепенно проходя более высокие этажи и усваивая их язык. А в 20-е годы пирамида культуры полностью перевернулась. Язык низа, почти бессознательной массы, оказался стандартным, «нормальным» языком всей культуры. Язык «управдомов», которых описывали Булгаков и Зощенко. Но он со временем стал уже не предметом писательского изображения, а языком самой литературы. Те самые совершенно неподвижные блоки слов, которыми ни один здоровый ум, кажется, просто не в состоянии ворочать. Но ведь кому-то среди них вольготно! Они ведь потом, уже в самой жизни, стали как бы иносказаниями, системой перемигивания между «своими», знающими, что к чему. То есть для новой породы людей, умеющих добывать пропитание деланием ничего. Класс советских Чичиковых, которых мы по недоразумению называли бюрократами...

Рискну утверждать, что у нас нет никакой бюрократии, разве что маленькие ее вкрапления. А жаль! Ведь бюрократия — это хорошо организованная машина, *исключающая самоуправство* внутри нее. А мы без конца сталкиваемся как раз с немислимым произволом в каждой локальной точке! Как будто вся огромная страна обслуживает и защищает возможность Иванова, Петрова или Чиквадзе быть деспотом и самоуправствовать в своей маленькой ячейке. И стоит посягнуть на это право, как легионы движутся на защиту. Почему? Да потому, что вихрь бумажный, который паразитом именуют бюрократией, на самом деле есть чичиковское кормление миллионов людей. Или епиходовское. Два варианта — возвышенно-бездарный и воровской. Но и те и другие — воздухом торгуют, и из воздуха питаются. Важно понять, что тут мы имеем дело не с бюрократией в точном смысле слова, а с чем-то иным, что должно характеризоваться иными терминами. Их общественной мысли еще нужно выработать... Нужно понять, с какими категориями и с какой «антропологией» мы имеем дело.

Многие нравственные или политические явления — суть явления языкового происхождения. Вспомним то нетерпение, которое в 20–30-е заставляло без оглядки мчаться в будущее, притягательно маячившее на горизонте. Это нетерпение во многом подстегивалось как раз языком, в котором были наскоро «пройденны» и «потреблены» понятия, заимствованные извне, но толком не освоен-

ные изнутри. Они не имели опоры во внутреннем развитии субъектов, ими оперирующих. Субъекты на самом-то деле пропустили какие-то моменты интеллектуального и духовного развития, а в языке оказались впереди всех... Этим-то языком мы «ускоряли» и саму реальность. Именно с его помощью отдавали себе отчет в происходящем, а происходило зачастую нечто совсем инородное этому языку. Так что сегодня мы должны осознать, как ни странно, языковую природу некоторых беспокоящих нас нравственных, социальных и даже экономических бед.

В частности, когда мы перестанем называть бюрократами наших врагов («врагов перестройки»), мы столкнемся с необходимостью заполнить какой-то реальностью ту сюрреальность, которая является условием жизни миллионов людей, научившихся торговать воздухом, то есть лишь на бумаге, в словах существующим вариантом реальности. «Власть бюрократов», которую нам нужно сломать, держится господством изображений, заменяющих собой то, что они изображают.

— Когда-то уже был изобретен для этого термин — логократия.

— Можно и так. В рамках этой власти все происходит лишь для сообщения о происшедших событиях. И наоборот: происходит только то, о чем можно соответствующим образом сообщить. Что можно изобразить — и что уже заранее имеет свое нужное изображение. Только совпадающее с этим готовым изображением имеет право на существование: и дела, и чувства, и мысли... Эта фантастическая идеократическая власть! Ибо власть ее над реальностью и над умами фантастична во всех смыслах.

Ее-то и надо растаскивать по частям, для начала ясно себе представив, с чем имеем дело. И в этом мы можем и должны воспользоваться таким уникальным средством массового понимания, как театр.

— Станным, признаться, и неожиданным путем приходим мы к «проблеме театра».

— Если мы хотим воспользоваться уникальным средством театра для решения наших духовных и социальных задач (а они, как мы видим, часто совпадают в своей «языковой» природе) и если станем размышлять в большой размерности, то обнаружим, что проблема театра у нас обусловлена одним странным обстоятельством: сама жизнь насквозь театральна. У нас ведь все играют какие-то роли (беру этот термин не в социологическом смысле, а в

собственно театральном) — я готов утверждать, например, что и Сталин *играл* роль Сталина... А российский вор (как и грузинский, к примеру) тем отличается от вора французского или итальянского, что в большей степени *играет* вора.

— Неожиданная точка зрения, если не сказать — экстравагантная. Но попробую принять вашу логику.

— И тогда перевернем вопрос: попробуйте изобразить это не в театре — нельзя сыграть вора, который играет вора! Или по крайней мере это очень нелегко — сыграть играющего. Именно поэтому, мне кажется, современные актеры часто играют плохо — ибо пытаются простодушно изображать на театре то, что уже и в жизни является изображением.

— Подхватчу: а для того, чтобы выстроить некое «изображение изображения», недостает, видимо, каких-то механизмов опосредования — и специальных навыков ремесла и особой разработанности собственного сознания.

— Конечно, конечно. Простая реалистическая публицистика или сатира, очевидно, не способна справиться с такого рода явлениями, нужна какая-то иная форма искусства.

А иначе мы получаем в результате что-то совсем другое, не замечая подмены: «шел в комнату, попал в другую» — вечный наш маршрут.

Или вечное повторение формулы Достоевского «вымажемся и покаемся». Наша энергия часто тратится на фикции; мы раздираем себе души из-за привидений! Из-за того, чего нет. Я бы утверждал, например, что нечего бороться с корыстолюбием, потому что у нас нет денег, а то, что реально есть, извольте называть как-то иначе. Где вы найдете Гобсека — крупную характерную фигуру, поддающуюся драматическому изображению? Сплошные привидения...

Но есть в моем представлении одна задача, которая может привести нас на путь действительно профессиональной работы в области культуры (будь то работа мыслителя, драматурга или режиссера). Надо научиться задавать себе простой, но драматический вопрос (кстати, снова — чаадаевский): кто я? Только приведя себя в движение, мы дойдем до вечного источника наших «временных» трудностей. Не поставив себя под вопрос, принимая себя за очевидную данность, мы не сможем двинуться ни в прошлое, которое жаждем понять, ни в будущее, которое стремимся создать.

В прошлом мы лишь укореняем свои наличные предрассудки.

А будущее представляем как чудесное превращение скопища проходимцев, недотыкомок, «зомби» — в светлые, в белых одеждах существа. Да откуда они там возьмутся? И откуда это вечное ожидание в русской культуре?

Заметьте, вот два довольно устойчивых компонента нашего сознания. Во-первых, никогда *по отдельности* (то есть на собственный страх и риск — и ответственность), но всегда только *вместе*. И второе: никогда не сегодня, а всегда только *завтра*. Знаете, есть такая расхожая фраза: «Тогда нельзя было иначе...» Как-то не замечают, что она делает неопределенным любой момент времени. Ни один не отличается от другого — дурная бесконечность.

— Любопытно: обычно из этой фразы вычитываешь бессознательную апологию нравственного релятивизма, конформизма. А по-вашему, она обличает отсутствие временных «разметок» в сознании; значит, одно — корень другого?.. Но вернемся к главной теме, к профессиональной работе культуры — как я понимаю, работе созидательной, духо- и человекостроительной.

— К тому я и пытаюсь вести... В чем главная трудность? Повторю: не принимать себя за самую очевидную данность. Человек ведь — существо фантастической косности и упрямой хитрости. Он готов на все, лишь бы не привести себя в движение и не поставить себя под вопрос.

— Не посмотреть самому себе в глаза...

— ...И не увидеть там всю вселенную — ибо она в тебе, как в локальной точке, голографически отражена. Держа в голове эту метафору внутреннего движения, обратимся снова к театру, как к частному случаю духостроительства (для меня связанного и с проблемой сознания как такового). Я бы сказал так: всякий настоящий театр есть критика театра. Показ неизобразимости того, что изображено. Того, что изобразить в принципе нельзя, но что должно возникнуть, получить существование и быть понятым.

— Если я правильно вас понимаю, имеется в виду не отрицание реалистических возможностей театра, а ход к некоторой духовной реальности, которая в иных пространствах коренится.

— Театральная сцена — место для «присутствия отсутствующей реальности». Поэтому я не могу представить себе театр, в котором не подчеркивается прием, само актерство. Ведь в театре мы всегда видим маски другого. Нечто отсутствующее представлено марио-

нетками, не скрывающими своей природы. Это как бы негатив сознания. На том и строится театр как духовная работа. Потому я и обращаюсь к нему в связи с задачами интеллектуального и морального самопреобразования; театр — это *искусство движения* по преимуществу. В нем все и вся находится в состоянии движения. Это какой-то поток и света, и шума, и синтетически движущейся массы — театр, конечно, не сводится к психологизированному диалогу (что сам он давно осознал), это некоторое пространственное явление.

Всему этому мыслитель может только завидовать: у него нет столь мощного подспорья для решений той же, в общем, задачи. Какой? Приводя в движение себя, мгновеньями обретать то, чего нельзя иметь. В данный миг, в сиюминутном истолковании людей, света, звука — *впадать* в истину! Чтобы в следующее мгновение завоевывать ее снова.

Еще раз обращусь к Достоевскому, замкну на него тему. Он как автор и мыслитель рождался вот такими дискретными мгновеньями рождениями внутри своего писания. Знаете, я думаю, что графоманство — это писательство, внутри которого ничего не происходит. Художнику же собственное прозрение приходится все время завоевывать: каждый раз заново. И на волне такого усилия и напряжения и создается какое-то особое время жизни, не текущее хронологически, но то, в котором ты пребываешь. Создается напряженная зона сознания. Так бы я мог определить и театр.

Но думаю, что подобное свойственно и событиям социальным, явлениям историческим. Например, я могу считать, что феномен античной Греции есть феномен пребывания всех греков в некоей зоне напряженного (и со-пряженного) сознания. Греки располагали многими средствами, чтобы поддерживать это напряжение. Они не случайно занимались философией, ставили трагедии — и не случайно приходили на агору. Ведь именно тут кристаллизовалась гражданская жизнь. Наша-то беда еще и в том, что у нас нет такой агоры.

— Сейчас, похоже, появляется — в «пространстве гласности», на газетных и журнальных страницах, в телестудиях и даже на трибуне партконференций.

— Речь не о «месте», куда приносишь готовые мысли, хотя и это — возможность высказаться — очень важное дело! Некоторые мысли (и, наверное, самые существенные для человека) способны *рождаться только на агорах...*

— Не в том ли социальная функция театра, давно уже названной «кафедрой» и «храмом»?

— Да, театр, думаю, к тому и призван. Но только если мы не станем предполагать, что есть готовая истина, которую можно сообщать со сцены, и готовый зритель, который ее автоматически воспримет.

— И готовый художественный язык... Вот, например, любопытный и уже почти хрестоматийный фильм «Покаяние». Имею в виду то, вокруг чего уже много копий сломано: адекватна ли его теме «чрезмерность» формы; и вообще, что делает гротескная притча там, где уместна была бы суровая хроника...

— Абуладзе стоял перед головоломной проблемой: как изображать бред, являющийся даже не частью жизни, а почти заместивший ее собою. Ведь кроме «обычного» человеческого страдания, насилия, несправедливости в самой действительности, слышится какой-то дополнительный скрежещущий призыв, сообщающий трагедии фарсовые оттенки.

Разве достаточно тут сказать, что тиран погубил художника? Как это изобразить, чтобы трагедия не обернулась комедией? Он выбирает путь рефлексивного остранения.

— И замечает в реальности элементы бесовского карнавала...

— И откровенно подхватывает их, идет на последовательную карнавализацию сумасшедшей действительности. В этом, думаю, он глубоко прав.

Примерно в то же время была у нас попытка вынести подобные проблемы на театр. История некоего средневекового тирана (несмотря на восточный колорит, все было вполне узнаваемо для грузинского исторического взгляда) и звездочета как символа интеллектуала, видящего дальше и глубже других... Тираническое угнетение искусства было тут выражено прямо и, казалось бы, очень сильно! А я невольно думал: неужели в конце XX века проблемы тирании и свободы мысли, социальной несправедливости стоят для нас на уровне такого вот патриархального сознания трехсотлетней давности? В конце концов это даже оскорбительно!

Но тогда, значит, истинной проблемой моей национальной культуры является то, что и политические проблемы стоят в ней на таком же уровне!

— Думаю, что ложная «прямота» в постановке проблем связана

и с ложной «простотой» языка их описания. Принятые за норму у нас простоватые, так сказать, формы (они же способы мышления художника) оказываются неспособными привести к нетривиальному результату, даже эмоциональному. А если сменить художественный код, то меняется и строение исследуемого мира.

— Таким образом мы помогаем самой реальности преобразоваться, выскочить из застывших форм, их повторяемости. Во многих сегодняшних проблемах не столь важно содержание, сколько именно повторяемость. Скажу даже так: дурная повторяемость многих явлений российской жизни есть, в свою очередь, важнейшее явление российской жизни.

Поставив вопрос так, мы сможем увидеть что-то новое в социальной реальности. Почему все время повторяется, скажем, фигура «голубого воришки», или, как вариант, «идейного вора» (иначе говоря, корыстного демагога)? За этим стоит феномен, который я бы назвал «идеологической концессией на паях». То есть совершенно нетрадиционное образование, для которого у социально-экономической теории нет даже терминов описания... А Платонов, например, давно сразу оценил — один из героев его рвется в партию с истерическим криком: «Пустите меня в пай!» Вот где раздолье театру, если он сумеет такие вещи увидеть и выразить...

— Что ж, получается, описав круг, мы возвращаемся к вопросу точности мышления, к корректности его — и в постановке проблем и в их решении.

— Мы якобы умеем пользоваться плодами позитивного знания, но совершенно не ведаем правил, по которым оно добывается. А правила коренятся в глубокой духовной традиции, в частности, в традиции отвлеченного мышления. Снова вернусь к Чаадаеву: он как раз и требовал при подходе к социально-историческим явлениям строгого мышления, а не одних лишь эмоций. Когда он говорил, что писатель (расширим — мыслитель, интеллигент) прежде всего *правдой* обязан Отечеству, то имел в виду профессиональную способность отдать себе отчет в собственных переживаниях. Ценных, конечно, и самих по себе входящих в состав нравственной личности, гражданина. Это не снимает необходимости разобрататься, что же именно тебя волнует, чему ты рад, на что гневаешься. А это большое искусство...

Например, я могу по-человечески понять гнев Виктора Аста-

фьева, вижу, что он ходит вокруг и около действительных своих ощущений честного и чуткого человека, но как-то не может их распутать, понять настоящий источник. А в этом ведь и заключается профессия писателя. Иначе — зачем ты пишешь?

— Или — снова расширим — ставишь спектакли, снимаешь фильмы. Или, например, анализируешь то и другое, если не пытаешься вникнуть и в свои и в чужие ощущения. То есть тут возникает и проблема критики в прямом профессиональном смысле слова. Мы как-то забыли, что ее дело тоже практически философское: уловить и постигнуть даже бессознательные импульсы художника, уяснить и объяснить тип мышления, простиупающий за любым высказыванием.

Но давайте напоследок спустимся снова на грешную землю и обратимся к тому, что всех сейчас непосредственно заботит. Классический вопрос русской культуры: что делать?.. В чем сегодня должна заключаться культурно-созидательная работа — не только в рамках внутреннего «духостроительства» и интеллектуального очищения, но и в зримых социальных формах?

— По-моему, единственное наше спасение — высвобождение свободных социальных сил. Таких, которые рождаются и сцепляются друг с другом, минуя обязательное государственное опосредование. Притом — сил самых разных: от Общества филателистов до Союза театральных деятелей. Надо понять, как важно умение людей данной культуры жить в условиях такой артикуляции общества, когда рядом с тобой существует множество самостоятельных образований, жизнеспособных самих по себе, которыми государство сознательно решило не «управлять». Только тогда может высвободиться из-под спуда способность к самоорганизации и развитию, — а в этом и есть основное свойство жизни...

— Закончим еще одной вашей цитатой: «Люди реально, на деле начинают мыслить иначе — еще до того, как они выработали об этом какую-либо философию...»

ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО

[1989]

— Итак, каково в наши дни быть профессором в Советском Союзе?

— Я не слишком много преподаю. В Советском Союзе преподавательская и исследовательская деятельности строго разведены.

— Вы хотели бы больше преподавать?

— Нет, не при тех условиях, что существуют сейчас. Знание марксистско-ленинской философии требуется от каждого университетского студента и нужна целая армия профессоров, чтобы такому требованию удовлетворить. Если бы я был профессором, я стал бы частью этой армии, а это мне не особенно интересно. Исследование дает больше сил и свободы.

— Где Вы получили университетский диплом?

— В Московском университете. Это было ошибкой. Мне следовало бы учиться в Грузии.

— Почему это было ошибкой?

— Потому что не было ни одного человека, который мог бы научить меня там чему-нибудь, что я хотел знать. Мне пришлось учиться самому. Так что я сам себя обучил английскому, немецкому, а позже французскому и проводил большую часть времени за чтением в библиотеках.

— Кого Вы читали?

— Много из современной философии, но больше всего классических философов. Платон, Декарт и Кант — мои любимые философы.

— Разве этих классиков не преподавали в Москве?

— Только в чрезвычайно усеченной форме и в основном, чтобы опровергнуть их как мыслителей-декадентов. Важно помнить, что я был студентом в конце сороковых. У власти все еще был Сталин и на это время пришелся самый пик кампании против «космополитов».

— Как Вы опишите себя как философа?

— В традиционных понятиях меня бы следовало назвать метафизиком.

— Вас также объявляют политическим философом.

— В традиционных понятиях довольно естественно переходить от метафизики к политической философии. Платон и Кант — тому примеры.

— В чем ваш основной философский интерес?

— Исследование сознания и символических структур сознания.

— Как случилось, что Вы заинтересовались философией?

— В ходе самой жизни. Из-за чувства одиночества — точно я явился сюда с другой планеты, и теперь меня все удивляет. В какой-то момент жизни, довольно рано, нас всех, я думаю, посещает такое чувство, будто бы мы выпали из нормального, — ты будто бы видишь все иначе. Вещи, происходящие для других сами собой, для тебя сами собой не происходят. Жизнь наполняется знаками, которые надо интерпретировать. На большинство из этих знаков мы просто не обращаем внимания. О некоторых же мы надолго задумываемся. Тогда мы становимся философами. Тогда знаки начинают придавать смысл событиям.

— Как рано это с вами произошло?

— Я помню, однажды в пятом классе мы проходили историю Египта. В одном из текстов учебника приводилась жалоба раба на свою жизнь. Он не видел в ней никакого смысла и хотел совершить самоубийство, чтобы отправиться в рай. Я надолго запомнил эту «жалобу раба» и, в конце концов, стал смотреть на реальность его глазами, что поставило меня перед вопросом о справедливости и человеческих правах. Но позже я понял, что раб был не прав, желая достичь идеальной жизни через самоубийство. Чтобы действовать эффективно, идеальное всегда должно быть аспектом реального. Что вверху — то и внизу. В истории мы не можем избирать кратчайших путей. Мы не можем выпрыгнуть из истории. Постепенно до меня дошло, что случилось с Россией: она выпрыгнула из истории и совершила метафизическое самоубийство, чтобы пойти в обход реальности к идеальному.

— Объясните все это.

— Для этого нам надо вернуться назад. Как философ, заинтересованный в феномене сознания, — как оно формирует реальность, воспринимает реальность и может обманываться на счет реальности, — я, естественно, во многом опирался на Канта, чьи исследования по данному вопросу остаются для меня непревзойденными.

Но первоначально я подошел к этой проблеме через Маркса, прежде всего, отталкиваясь от того, что он говорит о ложном сознании. Вопрос, пришедший мне в голову, был таков: может ли у нас сложиться такая социальная ситуация, которая бы настолько поглотила сознание, что ни одного философского вопроса не могло бы возникнуть, ни одной идеи не могло бы прийти нам в голову, не подконтрольно этой ситуации. Будучи студентом я также читал Оруэлла: Маркс и Оруэлл сходились по вопросу о том, как функционирует язык для того, чтобы опосредовать реальность, содействовать или противодействовать возникновению сознания. Так что вопрос о критической мысли в целом стал для меня центральным.

— Вы марксист?

— Нет.

— Почему нет?

— Потому что Маркс слишком во многом ошибался.

— В чем же он ошибался?

— Я еще подойду к этому. Пока же я рассказывал о сознании и истории. Уже в те годы мне пришла мысль, что Советский Союз является государством, полностью контролирующим структуры сознания, так что в нем не может возникнуть ни одного критического вопроса. Чем больше я думал об этом, тем больше понимал, что так сложилось уже давным-давно, что многовековая история России приготавливала марксизм-ленинизм и сталинизм и тот тип государственности, который сложился в Советском Союзе в XX веке.

— Как далеко назад в историю Вы заходите?

— По крайней мере, вплоть до Ивана Грозного, до XVI века. Думаю, именно там мы найдем подмену исторической мысли тем, что я называю мыслью антропоморфной. Иван Грозный уничтожил русское общество, он оставил после себя руины. Можно вспомнить, что в его время в среде аристократии развивалась идея о неотчуждаемом характере собственности. Это создавало угрозу авторитету и власти царя. Поэтому Иван Грозный придумал тайную полицию, чья задача состояла в том, чтобы шпионить за врагами государя. Не удивительно, что у него обнаружилось довольно много таких врагов, причем у каждого имелась собственность. Так, Иван Грозный сделал царскую реальность социально и политически центральной. Все, что не совпадало с царской волей, не имело больше

никакого значения. Все общество превратилось в разросшуюся царскую тень. Но тени не реальны. С этого времени нереальность стала условием социальной жизни в России. Россия стала теневым обществом. Поэтому ее миновало Просвещение. И в этом же, несомненно, одна из причин победы Октябрьской Революции 1917-го года. Революция не более чем формализовала длительную а-историческую традицию, воссоздав те условия, что некогда произвели ее на свет. Нереальность громоздилась на нереальности. В результате советские люди до сих пор воюют с тенями, получая 48 разрешений, чтобы сделать одну простую вещь, никогда не зная, в чьих руках находится их судьба, и обнаруживая, что на пути любого их усилия по совершению рационального действия встают все те же страшные тени.

— То, что Вы говорите, напоминает Кафку.

— А именно Кафка описал государство как то, что обволакивает нас везде, но что найти мы не можем нигде.

— Это поднимает каверзный вопрос о том, каким образом мы можем знать, когда находимся в истории? Маркс и Ленин, конечно же, считали, что они в истории, на самом ее острие.

— Некоторые культурные символы помогут объяснить это лучше, чем анализ. На похоронах Ленина кругом были знамена и транспаранты, провозглашавшие такие вещи, как: коммунизм это колыбель человечества, мы приведем человечество в рай, пусть дети придут к нам и т. д. Погребение Ленина напоминало положение во гроб Христа. Это — нарочитое подражание религиозному символизму само по себе является признаком а-исторического мышления, иными словами — той формы мысли, которая постулирует идеалы таким образом, что те никогда не смогут эффективно взаимодействовать с реальностью. Точно так же Маркс мистифицировал общественные процессы на уровне анализа, переходя к утопическим размышлениям о бесклассовом обществе, которое было не более чем обновленной версией мифа о Золотом Веке. Где существует Золотой век? Нигде. У-топия. Чтобы быть эффективным, символическое мышление должно стать способом озарения реальности. Символ Золотого века не говорит о том, что такой век некогда существовал и что мы должны вновь обрести его. Золотой век не что-то материальное. Его нельзя уничтожить никаким ма-

териальным событием, не может он и реализоваться в каком-либо материальном событии. А Маркс принял Золотой Век именно за материальное событие. Он превратил метафизическую сущность в материальную возможность. Это та ошибка, которую совершали алхимики. Они пытались использовать материальные средства для духовных целей.

— Но насколько это шло от Маркса, а насколько от тех, кто, подобно Ленину, применял его мысль?

— Более поздние мыслители усугубили ее, но сама ошибка уже заключалась в его собственном мышлении.

— Итак, каким образом мы узнаем, что мы в истории?

— Историческое существование требует сознательного человеческого участия в исторических событиях. Это то, как я перехожу от моего философского понятия сознания к политической теории. История начинается со способности рефлексивно описывать историю, со способности заполнять пустые места и производить смысл. Если бы мне надо было изложить это в терминах моей теории гражданского общества, я бы сказал, что историческая реальность открывается гражданами в ходе совместного обсуждения на общественных собраниях и форумах.

— Расскажите о вашей теории несколько подробнее.

— всю свою жизнь я жил в зажатом обществе. Различие между государством и обществом было уничтожено. Наша общественная жизнь, как черная дыра во вселенной, настолько уплотненная, что поглотила сама себя. Я продемонстрирую то, что хочу сказать, на образном примере. Представьте себе шахматную игру. Нельзя понять игру в шахматы, просто изучая достоинство фигур; нельзя понять игру в шахматы, даже изучая ходы; вы можете понять игру в шахматы, лишь постигая ту бурю психических сил, что разыгрывается между ходами. То же характерно и для гражданской жизни. Она происходит в паузах, в интервалах, в свободных пространствах жизни общества. Поэт Рильке говорил о *Leben in Figuren* — о жизни как игре символов.

Я использую пространственные образы, чтобы указать на то, что нам нужно свободное пространство, чтобы думать, чтобы найти себя, определить общие цели. Так что понятие гражданского общества подразумевает различие между публичным и частным; между

государством и обществом; между идеальным и реальным; между внутренним и внешним. Гражданское общество строится на акте веры в то, что, если людям разрешат преследовать их собственные интересы, возникнет симметрия между частным и публичным мирами; что наши свободные действия, в конце концов, сливаются воедино и ведут к общему благу. Во время войны говорили, что немцы хорошо организованы. Но все было как раз наоборот. Вы не можете организовать общество, навязывая ему все извне и сминая и уничтожая все, что возникает спонтанно. Это случилось и в Октябрьскую революцию. Государство вступило в свои права и попыталось стать посредником во всех делах. Это и было смертью для гражданского общества. Государство приговаривает граждан к жизни после смерти, — к той минимальной жизни, что государством гарантируется, но дальше развиваться не может. Однако как говорит французский поэт: *Personne ne veut se rendre son âme*. Никто не хочет продавать своей души. Теперь мы обязаны вернуться назад к основам и исторически продумать то, как мы выпали из истории. Мы должны поднять голову и освободить независимые общественные силы. Я должен сказать здесь, что Маркс был абсолютно слеп к существованию и значимости частного мира как условия политики. Частная собственность и классы как независимые общественные силы являются необходимым условием гражданского общества. Когда никто не независим, никакой политики быть не может. Государство без граждан есть нечто чудовищное. В трудах Маркса притаилась великая насмешка, потому что, отрицая частную собственность, он создал худшую из форм частной собственности. Вы знаете, что это было?

— Что же?

— Привилегии. И это ужасно. Они приводят к самому худшему виду политической коррупции — к произволу.

— У нас в Америке сложилось впечатление, что в Советском Союзе все меняется, что наступает новая эпоха.

— Кот выскочил из мешка и не думаю, что удастся его запихнуть обратно. И все же исход нынешних попыток следования путем гласности и перестройки вовсе не ясен. Мы движемся, точно в тумане, и никто точно не знает, что происходит. Я лично, конечно, поддерживаю усилия реформ, как я это делал, начиная с ран-

них 50-х. Сталин был все еще жив, но даже тогда дух реформ носился в воздухе. Одним из источников этого был ранний, гуманистический Маркс, который столь красноречиво говорил о подлинном человеческом развитии и отчуждении. Еще тогда нас поразило, что каким бы жестким ни было отчуждение в капиталистических странах, при Сталине оно было еще жестче. Великая интеллектуальная трагедия состояла в том, что мысль Маркса не развивалась по этой линии, вместо этого, скорее, погружаясь в болото утопического мышления. Другим источником реформаторской мысли была гуманистическая традиция великих русских писателей XIX века и таких религиозных философов, как Николай Бердяев. Традиция их живой мысли сохранялась людьми старшего поколения, некоторые из них сидели в лагерях, некоторые преподавали в никому не известных провинциальных школах: некоторые были в ссылке, некоторые же пошли по моему пути — пути самообучения и стараний держаться подальше от власти. Со временем мы узнали друг друга и так же со временем мы получили определенное влияние в обществе.

— Но Вы не склонны переоценивать это влияние?

— Весьма от этого далек. В Советском Союзе до сих пор весьма примитивная общественная грамматика, — результат долгих столетий теневого существования. Именно вследствие этого марксизм и был воспринят здесь столь многими как глубокая политическая и экономическая философия. Люди не понимали, в чем разница, и не были подготовлены изучать его критически, исторически. До сих пор еще чего-то отчаянно не достает в чувстве реальности у среднего гражданина, что-то сломано в его отношении с миром вокруг себя. У людей не хватает увлеченности, у них не хватает любви к жизни, у них не хватает воли к самоопределению. Это люди, не знающие последствий, то есть люди, не способные понять сути общественных процессов, не способные выносить общественно значимых суждений, — им не хватает тех способностей, каковыми должен обладать всякий гражданин, чтобы соотносить внешние события со своими внутренними убеждениями. На языке марксизма: они *отчуждены*. Некоторые западные люди говорят, что нам не хватает хорошей конституции. Но у нас есть хорошая Конституция, возможно, наиболее демократичная из всех

существующих и более других устремленная в будущее. Проблема в том, что у нас невероятно мало граждан, способных жить в соответствии с нею, реализуя то, что в ней записано. Недавно я разговаривал со студентами университета. Они жаловались на чрезмерное присутствие милиционеров в их общежитии. Я сказал, почему бы вам не организовать и не выгнать их. В наши дни это может получиться. Но они посмотрели на меня непонимающими глазами. Подобное решение по собственному самоопределению, никогда не приходило им в голову.

— Но каков тогда будет итог реформ? Может ли государство создать гражданское общество в процессе реформирования самого себя?

— Нет, абсолютно нет. Государство — это проблема, а не решение. Хотя, должен признаться, многие из моих коллег считают, что надо двигаться этим путем.

— Горбачев на верном пути?

— Я думаю — да, бесспорно.

— Каковы его шансы на успех?

— Никто не может сказать.

— Это, кажется, ставит Вас в затруднительное положение — ведь если общественные пространства, возникновения которых Вы желаете, будут на самом деле созданы, то не появится ли угроза, что их займут не те люди?

— Нет никакой гарантии неременной доброкачественности гражданского общества. Но мы должны идти на этот риск. Гражданское общество соответствует историческим возможностям человека и самой истории как драмы добра и зла. В этом и состоит достоинство человека: выбор между добром и злом.

— Не слишком ли это фаталистично. Тем самым, кажется, уменьшается политическая эффективность той свободы, которой Вы желаете.

— Не существует ни формулы человеческой свободы, ни средства от человеческого идиотизма. Политическая эффективность не главное. Главное свобода.

— В этом, по всей видимости, сказывается непосредственное наследование Вами великим русским писателям XIX века?

— В этом, по всей видимости, сказывается мое непосредствен-

ное наследование основному направлению всей западной традиции. Это делает меня историческим мыслителем.

— Какова, по Вашему мнению, общественная роль философа или любого другого мыслителя? Должны ли они возвышать голос, быть социально ангажированными?

— Философия не производится возвышением голоса. Если обратиться к моему личному опыту — я мог бы служить примером философа-шпиона.

— Но разве у вас нет особой ответственности перед обществом?

— Мучеником я не буду. Я буду говорить с руководством, когда оно окажется готово меня слушать. Пока же, своими собственными способами, я буду побуждать это руководство к действию и обучать его.

— У нас все еще остается вопрос о том, чем конкретно могут обернуться реформы в Советском Союзе.

— Можно упомянуть несколько вещей. Начать с того, что идея реформ укоренилась в умах многих мыслителей и большого числа политиков, которых не стоит путать с функционерами. Существует достаточная этническая напряженность, которую, если ее правильно направить, сможет способствовать продвижению реформ; в таких государствах как Латвия и Эстония сама генетическая память народа перерождается в свежий выплеск республиканского духа; идет беспрецедентное обновление в нациях-сателлитах, таких как Венгрия и Польша. Кроме того, существует сила общественного мнения и растущее чувство солидарности среди наций. Я склонен считать, что экологическое движение может стать самой большой движущей силой реформ. Движение зеленых очень сильно в Советском Союзе. В любом случае, реформы начаты решительно и, с моей точки зрения, сейчас или никогда, это — последний шанс Советского Союза вернуться на правильный путь. Если этот момент пройдет, следующего может еще долго не наступить.

— Холодная война закончена?

— Холодная война отчасти является результатом той примитивной общественной грамматики, о которой я уже говорил. Мы говорили о социализме и капитализме, как если бы это были две соревнующиеся системы. Но капитализм не является системой в том же смысле, в каком ею является социализм. Капитализм, если мы

возьмем его как способ максимизировать доходы путем обширного, сконцентрированного, но общественно разделенного производства, — этот капитализм является только одним историческим феноменом среди многих феноменов, характеризующих современное европейское общество. Это один феномен, существующий наряду с другими, совершенно отличными по своей природе, в том, что называется современным европейским обществом, урбанизированным индустриальным обществом. В том, что я называю урбанистическими индустриальными демократиями, вся энергия, вся культура распределяются по множеству общественных учреждений и распределяются они теми силами, которые внутренне не имеют ничего общего с собственно капиталистическим феноменом, как я его назвал, в строгом смысле слова. Капиталистический феномен, по своей внутренней природе, не распространяется на все феномены современного европейского и американского общества. В этом смысле капиталистической системы не существует.

Но того же нельзя сказать о социализме. Социализм представляет собою систему и структуру, которая внутренне пронизывает все остальные феномены нашего общества, включая моральную и идеологическую сферу. В таком случае, наша проблема состоит в следующем: у нас есть социалистические системы, но нет развитого гражданского общества. Западные страны столкнулись с проблемой приспособления феномена капитализма к гражданскому обществу в восемнадцатом, девятнадцатом и двадцатом веках; для нас же проблема в том, чтобы приспособить феномен социализма, иными словами, — преобразить то, что пока является единственной и всеподавляющей системой, в феномен наряду с другими феноменами развитого, продуманного и структурированного гражданского общества, в котором «социализм» мог бы действительно занять свое место. Он будет только одним из феноменов. А займет он в обществе свое место потому, что социализм — это великая европейская идея, одна из великих европейских идей.

— Возможно, это будет социализм по примеру западноевропейских демократий общего благосостояния?

— О нет! Я не думаю, что общее благосостояние так уж хорошо.

— Даже для нуждающихся?

— Конечно, мы обязаны помогать людям. Но я против принци-

па общего благосостояния потому, что он делает людей зависимыми. *Быть зрелым*, означает знать, почему и как мы живем, каковы источники нашего существования. Ортега-и-Гассет писал о массах как о мертвой ткани, имея в виду, что большое количество людей не имеют отношения к источникам своего существования. Мы приходим к их пониманию через работу и принятие ответственности. Но принцип общего благосостояния отчуждает людей от таких источников, как это хорошо показал Маркс в ранних своих работах. Когда я говорю о социализме как о великой идее, я имею в виду принцип *самоопределения*. Я имею в виду граждан, развитых настолько, что у них есть способность общественного суждения и мускулы для совершения ответственных и рискованных действий в обществе, жизнь в котором для них не представима без того, чтобы они не узнавали в ней своего отражения, чтобы их существование не имело в ней никаких последствий. Я не хочу проживать жизнь, в которой не узнавал бы сам себя, — я не мог бы считать такую жизнь своей жизнью. Только такие люди могут называться *гражданами*. Не те, кто просто обладает правом принимать участие в общественных делах, но те, кто должен и способен выполнять свои обязанности в общественной жизни. Это старая идея греческого мира, одно из великих достижений древнегреческого общества: у нас не просто есть право, но у нас есть обязанность участвовать в общественных делах, разрешать свои проблемы.

— Этому вас научил Платон?

— Да. Что привлекло меня у Платона, так это его мощная метафора пещеры, в которой он изображает людей, воюющих с тенями. Это также и моя проблема. И Платон показал путь к выходу: он показал, что тени могут быть преодолены сознанием, идеалом. И далее, он показал, что не существует полного разрыва между идеалом и реальностью. Полис может содержать идеал, как один из элементов общественного устройства. Социальное тело является носителем рациональности. Платон не совершал ошибки, сделанной марксизмом-ленинизмом: он не позволял идеальному определять реальное. Напротив, он начинал с реального, с теней, и достигал идеального через реальное.¹ Это соответствует тому, что христианские теологи называют принципом воплощения, — той идее, что приверженность конкретному и любовь к каждодневным

делам и хорошо выполненной работе может стать способом воплощения идеального. Когда мысль Платона вошла в религиозную традицию, она раздвоилась: западная часть сохранила многое от платоновского реализма, расцветающего пышным цветом к тому времени, когда появляются пуритане. Восточное же христианство, оказавшее весьма мощное влияние на Россию, больше склонялось к мистическому, потустороннему толкованию, придерживалось той идеи, что спасение состоит скорее в отрицании мира, чем в работе по воплощению его идеальных возможностей.

— *Вы несколько раз упоминали Иммануила Канта. Какие политические уроки Вы извлекли из работ этого чрезвычайно трудного философа?*

— Кант считал, что структура сознания одна и та же для всех, в силу чего умение размышлять над общественными проблемами доступно для каждого. Он верил, что распространение света разума по самой своей логике приведет к большей личной и большей гражданской свободе. Он говорил о правительствах, относящихся к людям с тем уважением, которое подобает рациональным людям. В особенности привлекательна для меня у Канта идея «гражданина мира». Одним из правил Кантовской мысли было думать с точки зрения другого и таким образом становиться космополитом в своем мировоззрении. Сегодня мы все должны думать с точек зрения друг друга и таким образом становиться гражданами мира.

ДРУГОЕ НЕБО

[1989]

[На вопрос о том, что же такое «культура», какое содержание вкладывает в это понятие современная философия, последовало:]

— ... Есть процессы, которые мы не знаем или которые новы для нас, но в принципе они не загадочны, то есть мы предполагаем, что если начнем их исследовать, то они будут нами поняты... Латинская Америка исследуется давно. Существует 500-летнее, как минимум, внимание испанцев к региону, традиция знания о нем и, наверное, традиция вопросов. Но сейчас произошло ли что-либо новое в том смысле, что не оказалось ли что-то принципиально загадочным?

— *Принципиально загадочным? Просто сам мир принципиально может быть загадочным. Если только вот в этом смысле... Думаю, что необходимость нового образа Латинской Америки связана именно с нашей современной ситуацией. Она оказывает влияние на латиноамериканистику, и не только на латиноамериканистику, заставляя искать новые теоретические подходы.*

— То есть эта необходимость связана с неудачей обоснования каких-то революционных в кавычках интриг, замыслов экспорта революции в Латинскую Америку как подходящей для этого региона и так далее, да?

— *В основном, пожалуй, да.*

— И не маловато ли этого, чтобы приводить в ход всю тяжелую артиллерию — понятия культуры, европоцентризма и, наоборот, особого латиноамериканского пути?

— *Дело в том, что латиноамериканцы ищут свою самобытность, исследуя круг проблем именно культурологических. Они идут от культуры. В ней нащупывают какую-то основу. Это напоминает наше славянофильство. Собственно, их интересует не специфика — исследуя ее, они обосновывают свое право на полноценное гражданство в современном мире. Наши исследователи шли во многом за ними. Кстати, в нашем журнале намечается провести «круглый стол» по культуре, по «двум культурам», чтобы попытаться по-новому посмотреть как раз и на традицию исследования региона, сложившуюся у нас.*

— Имеются в виду автохтонная и европейская составляющие?

— Имеется в виду поговорить о культуре с разных сторон. Но если речь пойдет о традиции подходов, то нужно будет разобраться и с так называемой ленинской теорией двух культур.

— Но об этом же просто и разговаривать не имеет смысла...

— И тем не менее в редакцию иногда приносят статьи, в которых эта теория остается исходным методологическим принципом. используется на полном серьезе. А хотелось бы расчистить территорию...

— ...или интересен сам принципиальный факт с его последствиями вообще для человеческого ума, для горизонта воображения (факт открытия Америки), иначе — доведение до единства хотя бы видимой сферы обитания человека?

— Главное это. Однако нужно прорвать шелуху, чтобы выйти на настоящую проблематику. Вот на то, о чем вы говорите.

— Ну, шелуху-то прорвать, по-моему, нетрудно, потому что она чисто своекорыстна. Она отпадает, когда исчезает конъюнктура. А конъюнктура исчезает по причинам, скажем, политическим или каким-либо еще. Можно считать, что она сейчас исчезла. И шелуха эта отпадает сама собой, потому что ясно, конечно, — это мечты некоторых революционеров иметь страну для эксперимента в чистом виде. И маячило какое-нибудь государство Латинской Америки в качестве кандидата на такую страну для эксперимента, социалистического или коммунистического. Это все исчезло просто с исчезновением людей у нас, которые могут быть пламенными носителями такого рода представлений.

К тому же социальные эксперименты уже имели место в Америке. Социальная республика там когда-то уже реализовывалась. Под руководством иезуитов, кажется?

— Было «Иезуитское государство» в Парагвае...

— В Парагвае... Но, понимаете, это же интересно, даже с точки зрения этих революционных теорий! Есть интересная заковыка! Эта страна нам представляется одним из образцов социальной несправедливости и тем самым революционности ситуации, причем несправедливости исторической, заложенной испанцами как завоевателями и закрепленной идеологически католической религией в лице прежде всего ордена иезуитов, который был одним из важных персонажей на латиноамериканской сцене, исторической сцене.

— Он и до сих пор играет на ней важную роль, хотя, похоже, уже с другим знаком.

— Играет важную роль. Но здесь есть одна заковыка, для всего этого, так сказать, блаженного распределения теней и света. Ведь есть один странный факт — я задам вам просто вопрос: вы знаете источник, исторический источник самой концепции прав человека? Тех самых прав человека, которые являются достоянием европейской культуры и, так сказать, *familier mot* которых является Декларация прав человека и гражданина, провозглашенная Французской революцией?

— Точно я не могу сказать, но это, безусловно, связано с христианством. Но точно я не могу сказать, где это самое начало.

— Знаете, почему я спрашиваю? Это ведь парадоксально, когда мы рисуем такую картину, на которой испанцы предстают в довольно-таки мрачном виде. Конечно, с одной стороны, это миссионер, но где-то за его спиной злая тень вырастает — тень инквизиции. Потом — распад испанского могущества именно после завоевания Америки за сравнительно короткое время и замыкание метрополии в себе, выпадение ее в какой-то мере из Европы, из европейской культуры, ну и техническая, промышленная, экономическая отсталость. А тем не менее ведь фактом, почему я об этом спрашиваю, фактом является то странное обстоятельство, что концепция прав человека изобретена испанскими иезуитами.

— Ну и как здесь?..

— А вот это и... Как?.. Не знаю как. Это странно ведь. Было бы естественным, если бы концепцию и саму идею прав человека изобрел, скажем, кто-то из французских энциклопедистов или сторонник и последователь английского *Home book* — Великой хартии. Но вот частью и итогом довольно интенсивной интеллектуальной работы, которую иезуиты вели и, как предполагается, в своекорыстных целях, явилась разработка самого понятия и концепции прав человека в современном смысле этого термина — концепции, заложенной как в Декларации Французской революции, так и в Декларации ООН и так далее и так далее. Это очень забавный интересный вопрос. Он, конечно, является обратной стороной вопроса о так называемой ренессансности испанского завоевателя. Насколько верно предположение, что это ренессансный тип, своего

рода гуманист в латах, что ли? Так получается? Тогда более или менее непротиворечивым окажется тот факт, что за ним следует тень миссионера — испанского иезуита, который причастен к изобретению самого понятия прав человека.

— А понятие личности? Оно фундаментально для Нового времени.

Здесь можно говорить о личности вот в этой концепции, в иезуитской?

— Можно и не говорить, но она сама собой разумеется по одной простой причине — иезуиты ведь христиане, это христианский орден, а понятие личности фундаментально для христианства.

Почему вот эти страшные завоеватели, эксплуататоры и грабители вдруг оказались участниками чего-то совсем другого и прямо противоположного — участниками движения за права человека? Допустим, понять их еще можно было бы, предположив, что они — христиане, но ведь, как известно, сама христианская церковь обвиняется в очень многих грехах и некоторые ее представления могут рассматриваться как чистое лицемерие. То есть можно относиться и к самой церкви как к организации, а не как к какому-то метафизическому кредо, как к институции и к тому, что она думает о личности. То, что заимствовано из Евангелия, допустим, может рассматриваться как чистейшее лицемерие и прикрытие совершенно других институциональных целей, которые могут быть определены уже в терминах корысти, завоевания, грабежа, обогащения и так далее.

— Понятно. Но как на самом деле быть с этим противоречием, как вы его решаете? Оно действительно выглядит фундаментальным. Кроме того, здесь и аналогии с современностью очень сильные получаются, с нашей революцией, с 17-м годом?

— А как вы продолжили бы аналогию?

— Если рассматривать марксизм как этику, то получается...

— Но сами марксисты предупреждают, что в марксизме нет ни грана этики. — как раз на тот случай, если вам придет в голову фантазия рассматривать этот феномен с этической точки зрения. Сурово очень предупреждают, что нет ни грана этики в марксизме.

— ...получается перевертыш, но тем не менее связь какая-то есть — дальняя, через противоречие, но уводящая в самые глубины, определяющие человека, связь с этическими системами, а значит, с христианством. Другое дело, что попытались эту этику поставить

на христианские рельсы, но это-то как раз и было раньше. Здесь есть какой-то вопрос, и я уже наталкивался на него. Рассматривать как этику можно, поскольку в основе — «Моральный кодекс строителей коммунизма», стремление «изменить мир к лучшему». Как? По принципу: спасение утопающих — дело рук самих утопающих. Сначала — дело пролетариата, затем — пролетариата и беднейшего крестьянства, затем, когда появляются глобальные проблемы и мир становится еще более тесным, когда общество более органично учитывает интересы различных классов и социальных групп, марксизм превращается в поликлассовое учение. Правда, здесь получается развилка: либо социал-демократизация, либо... ничего не получается.

— Почему?! Роль большевиков явно могут брать на себя священники. Теология «освобождения», «народная церковь» — может быть, это и есть разновидность большевизма? Если под большевизмом понимать донесение чего-нибудь в реальность из благонамеренной, благоволящей головы, умной, и построение на основе ее ума, благоволящего, конечно, ума; построение некоего конструктивного общества как целиком совершенного, то есть — искусственного. В этом смысле вполне совершенным может быть только искусственное. Природа не знает такого совершенства... Если так понимать большевизм и еще прибавить идею насилия ради вот этой ясности в собственной голове, добровольщей голове, то получится у нас вполне теология «освобождения». Значит, в этом смысле марксизм становится тогда многоклассовым. В том парадоксальном смысле, что он вполне может быть и действительным содержанием внешне другого учения — теологического в руках совершенно другого слоя людей, скажем в руках священников. Теократия! Значит, это взаимнообратимо. Есть какая-то симметрия в этой теократии, между этой теократией и большевистским государством.

— Значит, все-таки можно марксизм как этику рассматривать?

— Из того, что я сказал, вытекает вопрос другой: насколько христианской является теология «освобождения»? Вопрос совершенно другой. Он в действительности вытекает. По видимости вытекает ваш вопрос. А в реальности вытекает другой вопрос. Мой. А под вопрос ставится сама христианская этичность и вообще христианскость теологии «освобождения».

— Папа как раз ставит под сомнение христианскость теологии «освобождения».

— Симметрия прослеживается по одному, кстати, очень интересному признаку. Вернее, там два признака. Первое — мы можем предположить, что Латинская Америка — это нечто, содержащее в себе некую пустоту, аналогичную той, которая была в России и которая смогла вместить вот такого рода проекты — проекты, которые разрабатывались большевиками в России. Значит, может быть, ощущение пустоты заставляет нас вообще ставить проблему латинской культуры и, шире, проблему латинизма как особую проблему. А с другой стороны, это очень ясно видно, — и в этом теология «освобождения» едина с русским большевизмом, ибо другого не существует и не существовало, — большевизм вообще возник из материализации абсолютных понятий. То есть из предположения, что абсолютные понятия — как раз такие понятия, которые прежде всего должны быть реализованы. Должны быть не образцом просто. Нет, они должны быть именно реализованы в мире, и, собственно говоря, они являются некоторыми наглядными образованиями. Иными словами, мы о них можем рассуждать так же, как о других предметах, поддающихся именно наглядности человеческого воззрения. И вот как таковые они могут быть осуществлены, и в них нет другого, а именно символического смысла. Из того же и теология «освобождения» исходит.

Из отрицания символического смысла следует простая вещь, что, например, можно ставить вопрос о социальной республике или о реальной демократии, тем самым имея в виду, что понятие демократии — это не особого рода понятие, а просто нечто, что может быть осуществлено или не осуществляется из-за чьей-то злой воли. То есть демократия — это реальное состояние, которое в той мере, в какой его нет, считается формальным. Выражение «формальная демократия» есть критика демократии. Значит, формальная демократия — не демократия. Точно так же и республика. Республика — это вот социальная республика, которая реально является республикой в том смысле, что все социально равны. Это и есть республика. Если люди социально равны, в смысле своего развития, могущества, имущества и прочее и прочее, то тогда это — республика. Ну, скажем, примерно так, как капитализм критико-

вался Гитлером, нацистами. Они ведь формальному, государству, то есть представительному государству, противопоставляли *Gemeinschaft*. Исходя из предположения, что все понятия, которые мы употребляем, в принципе поддаются реальному осуществлению. Абсолютные понятия, «перфектос»... Царство Божие есть абсолютное понятие. Значит, нужно осуществить его...

— На земле?

— На земле. Так что вот, есть какая-то пустота. Пустота, я имею в виду, в Латинской Америке. В России же такая вещь могла развиться, я бы сказал, просто в силу отсутствия традиции отвлеченной культуры. В том числе — отсутствия таковой внутри христианства, в российском православии. И в обществе — вот эта мания пощупать абсолютные понятия. Пощупать — и тогда я в них поверю, или — давайте их осуществим, причем в их абсолютности. Большевики осуществляли — и реально — именно абсолютные понятия, иначе не было бы такой нетерпимости ко всему остальному. Поэтому они себя считали монополистами истины.

Другим показателем отсутствия отвлеченной культуры (сейчас я поясню, что имею в виду под отвлеченной культурой) является то, как они относились к научному знанию. Это, кстати, и в Латинской Америке проявляется. Это преклонение перед позитивным знанием.

— То есть отношение к знанию как к чему-то прикладному?

— У таких людей, как Горький, Ленин и другие, оно явно фетишистское: знание виделось ими как некое вполне позитивное прикладное содержание, прикладное как к вещам природы, так и к вещам человеческим, то есть в смысле образования человека.

— То же и по отношению к культуре.

— Да. Напичкать человека знанием. То есть усвоить сумму положительных знаний. То же самое, кстати, и по отношению к искусству. Поэтому вечный вопрос для Горького и других — вопрос мастерства, которого не хватает.

— Ремесла?

— Да, остальное как бы само собой разумеется. Искусство — это вполне позитивная вещь, предмет наслаждения, удовольствий, который должен быть равным образом распределен. И, естественно, лишен какого бы то ни было непредметного, ненаглядного

духовного содержания и подлежит лишь настоящему, мастерскому украшению, приведению в порядок, обрамлению. И поэтому всех советских литераторов, пришедших в литературу рабочих и крестьян, призывали к чему? — к овладению мастерством. Их не призывали подумать и хоть что-то увидеть, узнать, понять. Их призывали овладеть мастерством. И под знанием, под наукой подразумевалось то же самое — освоить сумму знаний. Она может быть передана в собственность или отнята. Это называется экспроприировать экспроприаторов.

Очень просто. Ведь знания кто-то у меня отнимал, — предполагается, что знание вещно, — а теперь я, экспроприируя экспроприаторов, возвращаю его себе.

Но за этим стоит, конечно, фундаментальное, где-то в метафизике заложенное, изначальноное извращение. В частности, оно проявляется в том, что абсолютно отсутствует понимание и даже допущение символического характера понятий, определенного рода понятий, отсутствует понимание того, что они вовсе не указывают на какой-либо предмет, который можно было бы осуществить. Пример такого понятия — демократия, если есть культура демократии.

То есть культуру можно определить и так: культура есть владение тем, чем нельзя владеть предметно, вещно и потребительски. Культура демократии означает, если она есть, что я не распадаюсь от мысли, от узнавания того факта, что демократия — это только форма, что демократия только формальна, а не предмет, который можно было бы распределять равным образом среди других, что и называлось бы демократией или демократическими правами. Стоит только в демократию внести какое-то содержательное определение, то есть материализовать его, как демократия разрушится. Она станет частной. Ибо всякое содержание, какое бы оно ни было громадное, оно — частное, конечное и ограниченное, даже весь космос, космос как предмет, он ограничен. Вы внесли содержательное определение, и все. И на следующий день вы проснулись в недемократическом обществе.

А я имею в виду определенный род понятий. Не все понятия являются таковыми. Я имею в виду метафизические понятия, религиозные. Ну, например, религиозная дилемма души и тела. Или — мысли и реальности. Это уже философская дилемма. Особен-

ность этих понятий состоит в том, что они указывают на какую-то апорию, фундаментальную неразрешимую апорию, разрешением которой является состояние человека, который держит две стороны этой апии. И вот, кстати, это испанское понимание. Понимание чести было такое — честь не есть некоторое реализованное построение. Оно никогда не может быть реализовано. Честь есть состояние человека, способного держать противоположное, раздирающее в разные стороны. Дух одно, тело — другое. А христианство не предполагает, что могут быть действительные тела, ставшие духами, что можно избавиться от своего тела. Строят определенную символику, в которой происходит просветление тела, не считая вовсе это реальными процессами. Если бы это были реальные процессы, значит, возможно было бы какое-то вещество, какое-то лекарство, которое можно было бы просто вводить в человека и достигать тем самым...

— Вечности?

— Да, и вечности, и просветления тела, и прочего и прочего. Само понимание того, о чем я говорю сейчас, — это и есть культура, или культура человека, который верит, культура верующего человека. А есть паракультура, то есть обладающая теми же признаками, но нечто совсем иное в действительности. Скажем, есть общество и есть параобщество. В обществе существуют определенные правила, но такие же правила существуют и в воровском союзе. В этом смысле воровская община есть параобщество. Так вот я хочу сказать, что в параобществе и паракультуре отсутствует одно — культура. Поэтому то, что там присутствует, называется *паракультурой*. Например, в алхимии, которая есть чисто христианская ересь, а не химия, отсутствует просто культура понятий христианских. Как она отсутствует, скажем, и у Федорова. Он же прямо и наглядно понимает то, что христианство понимает в символическом смысле слова¹.

Ведь христианство не в наглядном прямом смысле говорит о воскресениях. Оно говорит о совершенно особых вещах, о которых можно говорить только на этом языке, но понимая его отвлеченную символику, иносказание своего рода. Не литературное иносказание, а духовное иносказание. И понимание этого тождественно владению культурой: ты не просто веришь, как язычник,

фетишист, а ты обладаешь культурой, то есть принадлежишь в данном случае христианской культуре. Религиозная культура, собственно говоря, тождественна возникновению религий типа христианства — буддизма, мусульманства, так называемых мировых религий. Поэтому мы начинаем говорить о культурах.

А начав говорить о культурах, мы говорим о чем? Я уже упомянул, что символический характер понятий, представлений указывает на какие-то основные оппозиции, скажем, на оппозиции мысли и реальности, тела и души и так далее. Они говорят не о предметах, эти понятия, указывающие на оппозиции, а о состоянии человека, способного удерживать лук Гераклита. Если помните, есть такая старая метафора. Только напряженный лук посылает стрелу, стрелу истины. Ну, в общем просто, конечно, — только человек знающий, что мысль не властна над реальностью, может мыслить истинные реальности. А стоит только допустить, что эта оппозиция разрешима и задача человека в том, чтобы разрешить эту оппозицию в реальности, — и появляются утопии социальные. Они все из бескультурья выросли, то есть из попыток наглядного понимания того, что не поддается наглядному пониманию.

Но раз мы ввели указание на человека, который совершает какое-то усилие, — на вершине или на седле волны этого усилия держится какое-то состояние в мире или вокруг этого человека, а не в предмете, — то мы уже ввели понятие личности и тем самым понятие истории. То есть мы считаем, что возникновение христианства означает появление осевого времени, как выражался Ясперс, в связи с другими проблемами, не только в связи с христианством, да и не столько с христианством. Он осевое время проводил по V веку до нашей эры. Примерно это IV—V века — время возникновения греческой философии и полиса, буддизма в Индии. Внешне никак не связанные события происходят, они не требуют материальной связи для того, чтобы происходить одинаковым образом. Конвергентные события.

Мы ввели ось времени и истории. Значит, у нас появились две вещи: личность и история. Мы пришли к этому даже через язык, через разговор о символах пришли, начав с большевиков и теологов «освобождения». Но это означает, следовательно, радикальный разрыв со всей коллективной инертной массой человечества, охва-

ченного мифологической эрой. Миф не знает личности и истории. И так называемые большие цивилизации, известные, такие, как египетская, вавилонская; скажем...

— И там — инки, ацтеки...

— А там — инки, да. Там «открытые» цивилизации, такие, как инкская и так далее. Они принадлежат к мифологической эре человечества. Они тоже не знают личности и истории. А что такое в данном случае история? История — это, если мы ввели личность и держание на краю символов, удерживание напряжения, а не просто реализация чего-то в мире. И это же относится к демократическому праву — целью демократического закона является только закон, а не достижение конкретной реализации в каждом частном случае или в большинстве частных случаев. Установление юридической истины.

А она может не устанавливаться. Человек слаб и ограничен. Но на этом основании считать, что нет или отсутствует право, неверно, потому что право есть создание ситуации поиска права правовыми способами. Это тавтология. Живая тавтология. Вот тогда мы говорим о правовом состоянии. Не тогда, когда в эмпирических случаях все правильно делается и всем по заслугам или по вине воздается. Этого может не случиться. Право есть состояние, в котором мы правовыми средствами ищем право. То есть именно в этом смысле целью закона является сам закон. Но пребывать в этом может только человек, который культурен, который знает это различие и не распадается от мысли, что вдруг — вот смотрите, какая несправедливость случилась, — невинного посадили в тюрьму. А-а-а! Значит, вообще все ложь. Нет никакого права. Нет никакой демократии. Ничего нет. Тот, кто так говорит, и есть язычник, самый обыкновенный. И я боюсь, что в Латинской Америке люди встретились со своим собственным мифологическим прошлым.

— Европейцы?

— Да. Со своим собственным мифологическим прошлым. Со своим Египтом и Вавилоном, с которыми невозможен контакт. У вас возможен контакт с Египтом?

— Я вообще сомневаюсь насчет контакта...

— Понимаете, дело в том, что контакт возможен внутри истории. А у нас, даже уже по определению, получилось, что египетс-

кое состояние, вавилонское состояние и другие такого рода состояния — внеисторические. И в общем-то нормой человеческой является внеисторическое состояние. Ненормальным, аномалией является как раз история. Вспышка истории. Какая-то вспышка истории произошла в Греции. Потом она снова происходит — начиная примерно с XIV века идет подготовка, а потом начинается на гребне Возрождения в Европе. А так человечество — море инерции, которое поглощает вспышки истории. Крепко сбитое коллективное мифологическое инерционное тело — вот что такое человечество. А акты понимания следует рассматривать как часть истории, как контакт. Контакт означает простую вещь — это акт понимания, совершаемый нами лично. В результате вашего личного усилия и напряжения и преобразования самого себя, возвышения над самим собой вы вступаете в непрерывность истории — в контакт. Что такое непрерывность истории? Это и есть некий длящийся или подвешенный в долгом времени контакт, прохождение между «а» и «б». Так вот, если это так, то такой контакт невозможен с внеисторическими образованиями. Там нет этого.

И у меня такое ощущение, что темнейшие проблемы осложнены тем, что мы встретились со своим собственным внеисторическим прошлым, мифологическим прошлым — в Индиях, как называли когда-то Америку. Об этом свидетельствуют прорывы мифологического прошлого в стилистику современной латиноамериканской литературы — в той мере, в какой она именно особая, а не образец такой же европейской литературы. Ну, скажем, для меня Хорхе Борхес — прекрасный писатель. А скажем, Маркес и другие — это уже особые латиноамериканские писатели. Я думаю, что это вот непереваренное прошлое, то прошлое, с которым у нас не может быть нормального контакта, наше мифологическое прошлое, проявляющее себя в каких-то структурах бессознательного; оно такими побочными, косвенными, литературными путями дает о себе знать. Может быть, это единственно возможные для него пути проявления. У нас с ним в себе также нет контакта, как снаружи у нас нет контакта с инкскими сооружениями или с египетскими пирамидами.

А контакт, скажем, с греческими сооружениями у нас есть. Греция продолжает быть живой частью непрерывности, этого некоего всеобщего контакта или всеконтакта. Не эмпирическо-

го отдельного контакта, а некоего одного контакта, на котором вся история расположена.

И мне кажется, что все это ставит очень серьезные философские проблемы. Проблемы, связанные с отношением к прошлому. Один из врагов духовной жизни нашей — прошлое. Почему? Потому что оно часто бывает целиком набито непереваренным и непережитым будущим.

Странная аналогия с российской ситуацией, с тем, что я назвал *пустотой*. Здесь мы обнаруживаем такое же отсутствие культуры и пустоту. Громадное пространство, ставшее пустотой потому, что с ним невозможен контакт в терминах европейских. Ведь когда мы вступаем в контакт с Россией, мы решаем квадратуру круга, так как средство и структуру контакта строим в европейских терминах, чтобы сконтактировать с чем-то совершенно иной природы, иной породы. И наталкиваемся на пустоту. В лучшем случае — на отзвук отсылаемых назад наших же собственных иллюзий. Так же европейцы смотрели на Советский Союз в течение 20-х и 30-х годов. Они ловили зайчики собственных зеркальных иллюзий, зайчики, отсылаемые назад в качестве якобы образа России, знания о Советской России. Вот такие аффекты странные.

Американцы решили проблему просто, им повезло. Они пришли туда, где у них не было прошлого. Все латиноамериканские страны в отличие от США и Канады — они же уселись, так сказать, на... Хотя и подавили автохтонную культуру, разрушили ее, но они уселись на ней, рядом с ней, и это проникло в кровь. Иногда подавленное репрессированное возвращается по фрейдовским законам. Репрессированное ли это коллективное или индивидуальное, внутри или вовне — не важно. Законы возвращения подавленного и репрессированного одни и те же. А американцы, совершив жуткую несправедливость и жестокость по отношению к индейцам, имели дело с чистым (не пустым, а чистым) пространством, в котором сами создавали свою историю, не имея никакого прошлого, никаких предзаданных вещей, ничего предданного, — сплошное поле для авантюры, для действительно ренессансного человека. Ведь авантюра ренессансная не получилась по одной простой причине в Латинской Америке. Может быть, конкистадор был ренессансным человеком, но имел-то он дело со своим собственным прошлым, непереваренным-

ным, непонятым, с которым не мог установить контакт.

Американцы смели начисто все. Остаток оказался в резервации. Они ни с кем не соседствовали и ни на чем не усаживались. Во всех испаноамериканских странах испанцы уселись на индейцах. И получился кентавр. Потому что они срослись — в себе, на этой подавленной основе. В Северной Америке не было этого срастания. У североамериканцев была только одна априорная идея, которую они привезли с собой. Русские, куда бы ни переместились — в качестве казаков на Байкал или на Камчатку, их даже занесло на Аляску и, слава Богу, вовремя продали ее, и она не оказалась на сегодняшней день той мерзостью, в которую мы ее скорее бы всего превратили, — куда бы они ни переместились, они рабство несли на спинах своих — то, от чего бежали. А американцы несли с собой другое — Великую хартию. То есть единственная априорная, до педантизма априорная идея была у них одна — юридическая. А остальное — покажи, *что* в тебе и *что* ты есть!

Это ренессансная установка. А ренессансная установка, конечно, она — восстановление традиций христианской культуры в каком-то смысле, потому что когда я сказал, что на христианской оси имеется ось времени и истории, то речь идет об истории как драме, у которой нет никаких гарантированных механизмов, призванных обеспечивать какое-то направление — как катится колесо. Никаких колес в истории не существует. Ничего этого нет. Это марксистская придумка, иллюзия. Ничего этого нет. Это — драма свободы, сфера труда и драма свободы. Совершенно особого элемента мироздания — свободы.

В этом смысле создание Соединенных Штатов как бы дефазировано. Там произошло в общем-то то, что должно было бы с испанцами произойти — как с универсальными людьми Возрождения. Но они уселись на индейской культуре. Хотя против их жадности и против их бескультурья, язычества, прикрытого христианством, иезуиты как раз и выработали идею прав человека. У иезуитов была проблема — человек индивидуальный, стоящий один на один с миром, должен этот мир не разрушить, не впасть в зло, а овладеть собой. Источник зла в самом человеке, значит, — владеть собой. Это «владеть собой» предполагает самодисциплину... самодисциплину, которая не регулируется ни традицией,

ни внешними нормами, она и называется...

— Свободой?

— Да, свободой и правами человека. Правами обладает только тот, кто владеет собой.

Испанцы оказались в мире, в котором никаких критериев не было. Любая несдержанность — и ты имел бесчисленное количество золота. Страна дана тебе на разграбление... Но тогда весь мир рушится, если человек следует первым же побуждениям. Как держаться?

С одной стороны, здесь сразу возникает сложный вопрос о правилах, которые мы называем иезуитскими в уничижительном смысле слова, а с другой — вспоминается испанская традиция. Ведь одновременно на континенте развивалось испанское барокко: понятие *чести* как онтологическое устройство мироздания, как активное напряженное присутствие человека в мире, лично ответственного и поэтому способного на богоборчество, из которого более истинная религия вырастает, чем из пассивного следования религиозным нормам и так далее, — бросающего вызов, но тем самым обретающего соль. А без соли ничего нет. Ведь еще апостол Лука задается вопросом: как посолить соль, если она несоленая? Интересный вопрос. Де-факто. Как посолить соль, если она несоленая? Вот соль... в том числе и в титанизме, в титанизме отрицания — там они, кристаллики соли, появляются. А в общем такое ощущение, что история человека в этом смысле замкнулась, приобрела какую-то цельность, когда Америка была открыта. Она была, конечно, открыта не случайно. Явно. Потому что уже с XIV века шли... Ведь основная духовная жизнь человека все равно отсчитывала себя от наблюдений звездного неба и от вращения звезд. Первичное созерцание и человеческое прозрение шли из этого. Причем сама идея времени возникла оттуда, потому что, например, чтобы провести простейшее астрономическое наблюдение или наблюдение таких объектов, как астрономические, нужно, чтобы человек, сделавший одну треть дела 100 лет назад, передал второму человеку через 25 лет вторую треть, и этот человек, 25 лет назад сделавший что-то, это передал тебе сейчас. Сама размерность наблюдения такова, что она требует этой непрерывной цепи. Посмотрите на характер первых человеческих научных лабораторий, ко-

торые мы находим, кстати, и в ацтекской и в инкской цивилизациях. Какая размерность строилась! Для одного наблюдения. Единственного наблюдения, вернее сказать, для одной маленькой дискретной единицы наблюдения. Не случайно сюда примешивались и музыкальные всякие фантазии. Ведь звуковая структура — это первый образец, модель закономерной физической структуры. Первый физический закон — это закон о струнах. Первый по типу физический закон, когда выступают в единстве физика и математика. Но я имею в виду то, что следует из этого, — это ведь понималось как воздействие на сознательное и духовное состояние человека, дисциплина их. Порядок души регулировался по этим законам. И там же идея некоего универсального ума, присущего всем, независимо от расы, от местоположения, различия религий и культур. Вот в этом же... И к XV веку (XIV веку) эта структура была уже вполне зрелой, как и представление о шарообразности Земли и о путях внутренней духовной жизни человека, которые охватывают, опоясывают весь земной шар в виде какой-то спирали. Причем такие представления были у авторов того времени. Были — до открытия Америки.

И в этом смысле открытие Америки, конечно, не случайно. Так как в уме-то мы воссоединились с полнотой ума и его путей, с полнотой и одинаковостью путей. То есть — в сфере полного ума, универсального возможного интеллекта, который ежечасно полон, хотя на Земле и в точке никогда не полон, вот в таком особом срезе напряжения, о котором я говорил, человеческого напряжения, где человеческое существо стоит, воссоздает, преобразовывает себя. Это как бы стояние времени, какой-то интервал. Сверхчувственный интервал, интервал не в ряду линейном, а в каком-то другом измерении. Вот это и есть жизнь полная и единая в другом измерении. Но она, очевидно, тоже реальность. Не случайно ведь по встрече движения звезд с актами рождения и смерти человека что-то выводилось. И рожденная душа, не по наследству передаваемая, считалась чем-то особым. Ибо душа рождается только в этом измерении. В этой сфере. Не в линейной горизонтали земной. Данте это уже осознал. Он говорит: «Потомство в строгом смысле слова душой не обладает». Это можно социально расшифровать как антиаристократический лозунг. А можно иначе: никакого наследо-

вания благородства не существует. Здесь избранность другая: вот эта вот избранность — как сходится все это в момент твоего какого-то деяния, скажем, в момент рождения. Рождение как твое деяние. И мысль Данте о том, что душа у потомства появляется во время второго рождения — рождения человека. Это известный христианский символ — второе рождение. Сначала рождается животное, а человек рождается вторым рождением. И оказывается в каком-то месте, где есть какие-то пропорции. И кто-то пытается пропорции эти по положению звезд угадывать... Но важно то, что присутствие вот этой универсальной человечности, независимое от географической долготы и широты, оно предполагалось. И наоборот: что человек реализует свою универсальность только в этом измерении. Не в Италии какой-нибудь и не на этой стороне земного шара, а на какой-то другой предполагаемой стороне земного шара. И конечно, Америка неминуемо должна была быть открыта. Ехал ли Колумб в своих мыслях в Индию и случайно попал в Америку или, наоборот, сознательно открывал Западное полушарие — Новый Свет.

И конечно, такое, уже реальное восполнение всего человеческого пространства, душевного, оно многими было воспринято как большая надежда. И, как ни странно, эта надежда дожила до переселенцев североамериканских и реализовалась. Ведь Новый Свет действительно произошел. Соединенные Штаты Америки вполне являются Новым Светом — это совершенно особая планета, совершенно новый образец свободы. Образец не в смысле совершенного, идеального, райского общества. Да нет! Мы можем сказать лишь, что это особый случай свободы. Но это великолепное человеческое приключение. И драма одновременно. Мы ведь уже определили историю как драму...

И получилась дефазировка. Как бы это сказать, некая энтелехия, что ли, открытия; она завершилась возникновением Соединенных Штатов, явно находящихся в каком-то драматическом противоречии с латинской частью Америки, имеющей дело с прошлым, с которым нельзя вступить в контакт. Вообще я считаю, что контакт между культурами невозможен. То, что мы называем контактом, есть то, что условно можно назвать цивилизацией — не в смысле уничтожительного различия цивилизации и культуры. Я, наоборот,

считаю, что культур много, а цивилизация — одна. Она же и есть контакт. А в строгом смысле между культурами контакта быть не может. Тем более с культурами, которые возникали не на оси мировых религий. Там отражены мировые события и состояния.

— А вашу категорию «контакт» на «синтез» можно заменить?

— Да, но синтез также невозможен...

— Я это и хотел спросить.

— Конечно... Конечно... Потому что если есть первичный... если что-то уже получено — это знак того, что первичный синтез уже случился, поэтому нельзя его сделать второй раз, он необратим. Нельзя еще потом синтезировать что-то с чем-то. Это невозможно.

Конечно, распечатать свое непережитое будущее латиноамериканцам невозможно. Невозможно. Есть просто какой-то путь, очевидно... какой-то совершенно другой модернизации, непредставимой, — я не знаю. И по-моему, никто не знает. Трудно судить. Конечно, для литературы — прекрасный материал. Эти вот всплески подавленных состояний, репрессированных чувств и коллективных состояний. Это обогащает палитру литературных средств. Но безусловно, существует вопрос о правах людей — индейцев, даже в той же Америке (в Соединенных Штатах), и тем более в Латинской Америке. Но здесь есть очень сложное такое охудожествление, что ли, или приукрашивание какое-то.

Я все время у самых прогрессивных умных людей встречаюсь с такой концепцией. Концепцией самобытности культур — она самая модная сейчас. Каждая культура самоценна. Надо людям дать жить внутри своей культуры. Кто мы такие, чтобы судить свысока или еще как-то о ней. Тем более, что многие культуры мы разрушили. А там, где не разрушили, нужно сделать все ради некоторой такой экологии культуры... В общем, нужно дать им жить своей жизнью.

Ну я уже не говорю о том, что это немного похоже на американскую резервацию. Как бы они ни отпихивались — испанцы и испаноязычные гуманисты — от этой идеи. Но здесь может возникнуть спекулятивный, отвлеченный вопрос. Мне один ученый в Барселоне на симпозиуме о будущем в Европе привел такой образ. Он латиноамериканец, антрополог и рассказывал об обстановке на континенте, о концепциях культуры. И говорил о том, что у них есть такая метафора, метафора некоторой замкнутости и за-

конченности любого культурного мира и в этом смысле его самоценности. Скажем, исполняя ритуальный танец, индеец, глядя на солнце, делает здесь шаги по земле, то есть внутри замкнутого ко- нуса или шара. Но здесь один вопрос упускается. Не обращают внимания на некоторый первичный метафизический акт, являющийся конститутивным для человека. (Я имею в виду то, что в философии называется *трансценденцией* или *трансцендированием*.) А он неотъемлем от человека. Ничего тут не сделаешь.

Представьте себе племя, которое живет своей разумно организованной жизнью. И в общем-то, действительно, какое мы имеем право считать, что оно более низкого порядка или более высокого. Но дело в том, что не на пути относительных сравнений появляются человеческие суждения, а на пути абсолютном. А путь абсолютный какой? Вот внутри. Ведь обязательно среди этих делающих шаг и смотрящих на солнце будет кто-то, кто захочет сделать шаг, выводящий его из этого круга, шаг, после которого он увидит другое солнце, то есть шаг трансцендирующий окружающую, родную, свою собственную культуру и среду ради ничего. Не ради другой культуры, а ради ничего. Трансценденция в ничто. А это вообще-то, в действительности, и есть живой центр пульсации всего человеческого мироздания — событие такого рода, такого рода акт. Это и есть первичный метафизический акт. Он неотъемлем от человеческой конституции. Значит, если я защищаю права этого племени шагать именно так, как они шагают, я сворачиваю шею тому возможному и скрывающемуся среди них «иксу», который может прорвать этот горизонт. То есть я не от европейцев их защищаю. В действительности я защищаю племя от его же собственной потенции...

— Судьбы?

— Его же собственной судьбы? Кто знает? Кто знает, когда-то вот такой лебедь, действительно белый лебедь, казавшийся гадким утенком, проклянулся среди греков, например. И какие это имело последствия! А это почему-то все время забывают. Вот это понятное, благородное стремление защитить угнетенных, защитить тех, кого подавляют во имя какого-то культуроцентризма, скажем европейского, или какого-то другого, оно забывает, заставляет забыть, что существует некоторая метафизика свободы и

мысли и что она не одним нам присуща. Это некоторый расизм наоборот. «Ну, у нас нет — это само собой понятно...» Впрочем, и в себе этого интеллектуалы тоже не осознают. Хотя, когда философам напоминают, они вспоминают. Ну а это — индейцы. Им-то зачем метафизика? Так что ли? Не получится! Не получится. Здесь — проскок. Мы же не можем сказать, *что* было бы там, потому что это развитие прервалось искусственным образом. Эти доколумбовы империи рухнули не сами собой и не вот такого рода трансценденциями, раздвигающими горизонт и выводящими к другому солнцу и другим небесам.

Другая Земля и другое Небо. Оно слишком далекое, может быть, от них — это европейское или из Европы принесенное Небо. Я думаю, что североамериканские новая Земля и новое Небо — это живьем созданное там на месте. Это не европейское заимствование. Хотя это были европейские эмигранты. Но у них, я повторяю, была только одна априорная, почти что маниакальная идея права, юридическая идея права, ставшая таким стержнем, введенным в этот атомный бушующий котел, который оказался достаточным для кристаллизации всех бурь и кипений в этом котле. Оказалось, что это очень сильная идея. Она-то сочетается с идеей человеческой изобретательности, предприимчивости... Она и сейчас там во главе угла. И не случайно в музее документов о создании конституции, в Вашингтоне, когда смотришь все эти оригиналы, от руки написанные, — такой-то документ, другой, третий, и когда завершаешь обход — видишь у дверей текст Великой хартии XIII века. Видишь, *что* замыкает, *что* является началом и одновременно концом, венцом всего дела: это вот — неприкосновенность жилища личности.

Таким образом, защита своеобразности оборачивается иногда отнятием прав на свободу и другой мир. Как бы решением за них — вы так самобытно живете, что вполне культурно так жить, как вы живете, и живите себе. А меня спросили? Вот если бы я был перуанцем или я не знаю кем... Может быть, я как раз задыхаюсь внутри этой вполне своеобразной, сложной и развитой культуры?

Может быть, этот брассаж или метиссаж таит в себе какие-то неожиданные потенции. Но потенции могут лежать опять же в универсальном измерении. В измерении чего? Не наглядного, не представимого и не предметного — абсолютного. Так же как Де-

мократия не является никаким определенным строем, так же как Царство Божие не является никаким определенным царством, так же как Запад не является географией вовсе и Восток не является географией — это указание на некоторое вечное состояние, скажем, Запад — это совершеннолетие. Но столь же необходима и незавершенная юность, которая символизируется Востоком. Она такая же ценность. Вечно будет так. Человечество всегда находится в одном из этих двух состояний. В каждый данный момент. И, понимаете, универсальных культур быть не может.

— Но у вас есть универсальное измерение...

— В том-то и дело. Это универсальное измерение и есть состояние вот этого напряжения, вот в этом, в соотнесенности с этим ничто. Оно — универсально. Там лежит универсальность. В этом срезе мы все в одной точке и одно — Я, Вы сегодня, Я, Вы и Цезарь несколько тысяч лет назад и так далее и так далее. Это вот — некоторое вечное настоящее. Если иметь в виду странную эту вечность, которая есть все время складывающееся и раскладывающееся состояние человека, вечно становящееся. Вот в этом измерении, которое есть измерение потенциалов, измерение возможного человека, а не того или иного человека, и лежит универсальность. А с другой стороны, без измерения возможного человека умирает реальный человек. Стоит снять, расплющить это измерение в известных измерениях — там, где есть наглядные и постижимые предметы, — стоит расплющить, и все, на следующем шагу мы обнаружим себя мертвыми и окружающее будет мертвым.

Так что с присоединением к себе Америк человечество как бы обрело полную энтелехию того, чем оно может быть и чем оно предназначено быть. Но, возможно, вся его история будет подвешенной и продолженной, бесконечно продолженной попыткой выполнения этой энтелехии, попыткой, никогда, естественно, внутри времени не завершаемой. Как в свое время Бердяев хорошо говорил, конец истории не есть точка самой истории и конец времени не есть часть самого времени. Другой срез. Во времени нет никакой вечности. Точно так же и эти не наглядные, не представимые предметы, те, которые мы не можем себе представить. И главное, мы не должны пытаться это делать, то есть не должны пытаться их материализовать. А если пытаемся, тогда мы просто язычники.

Они содержат необходимый люфт для культуры. Культура может образовываться только на этом основании.

Что я имею в виду? Я одним образом определил культуру в начале разговора, а сейчас мы другим образом культуру определим. Культура — это способность деяния и поведения в условиях неполного знания. То есть, когда я включаю нормальным для себя образом — не распадаясь от этого и не впадая в панику и бессилие или паралич, — включаю в принципе для меня непрослеживаемые до конца элементы. Ну, скажем, если я сею, культура земледелия существует тогда, когда я не пытаюсь органический акт самой земли, мною никогда не переживаемый, заместить логическим актом моего ума. Вот способность жить так есть культура. А бескультурье всегда оборачивается чем? Уничтожением земли, потому что будешь хотеть ею владеть в том смысле, чтобы она на каждом шагу делала то, что делал бы ты своим логическим актом.

Культура есть люфт вот этого универсального, которое не-представимо, не-видимо и так далее и так далее, но символически обозначено. Поэтому, если ты понимаешь символ, ты точно знаешь, о чем идет речь. Хотя сказать это невозможно, что ты точно знаешь. И когда есть этот люфт, тогда то, что возникает на нем в массовом виде, у массы людей на уровне социального поведения и социального быта и так далее, есть культура — умение жить на вулкане незнаемого, в ситуации неполного знания. И если ты культурный, ты не ожидаешь полноты знания — ты умеешь, способен (у тебя есть культура) действовать, совершать поступки в условиях неполного знания. Коммунистический эксперимент в России уничтожил культуру именно в этом смысле слова, потому что его носителям были непереносимы и враждебны все ситуации неполного знания, любая ситуация.

— Любой символ то есть?

— Да. Даже в человеческих отношениях. И в отношении к науке. Как это ни парадоксально, наука, которая полностью прозрачна, — это не наука. А они хотели, чтобы все было покорным. В том числе и силы природы, понимаете?

ПРИЛОЖЕНИЕ I

МЕДИУМ ИЛИ ВСЕОБЩЕЕ ЧУВСТВИЛИЩЕ?

[1967]

В классическую эпоху капитализма возникла и существовала как численно ограниченная небольшая категория лиц, обладавших досугом и достатком и осуществлявших фактическую монополию на умственный труд — в условиях, когда в обществе сохранялись пережитки сословных делений, кастовости, определенная традиционность и устойчивость социальных стратификаций, допускавших весьма ограниченную социальную динамику и консервировавших четкие различия призваний, профессий, образов жизни и т. д. Ореол «избранности» и особой исключительности этому узкому кругу лиц придавала и сама форма их существования в системе общественных отношений: представители интеллигентного труда находились на положении лиц свободных профессий и были связаны с господствующими материальными интересами лишь через различные виды меценатства или через общеобразовательные, просветительские институты (школа, университет), сохраняя при этом ремесленные формы слитности своих способностей к труду с инструментами культуры. В рамках такой монополии, исключавшей из своего круга широчайшие массы людей, осуществлялось историческое право на идейное выражение того, что реально происходит в обществе, право на придание этим процессам идеальной формы и выражения их на языке культуры. Люди, занимавшиеся этим, и были «интеллигенцией». В то же время, поскольку не существовало каких-либо организованных форм утилитарного применения знаний в общественных масштабах и соответствующих форм коллективности интеллигенции, ее связь с господствующим классом была достаточно вольной и ставила перед нею не столько проблемы ее собственного положения, сколько проблемы всех других общественных слоев, за которых и вместо которых она «мыслила». Она представлялась чем-то вроде прозрачного сознания-медиума, в котором отражается все другое и в котором нет никакой замутненности, никаких помех, проистекающих от собственного положения и природы интеллигенции. При этом границы, поле относительной самостоятельности интеллигенции, определяемые характером ее связи с господствующим классом, были достаточно широки, предоставляли большую свободу манев-

ра. Определенная часть интеллигенции, способная подняться до овладения всей общей культурой человечества и до понимания исторического процесса как целого, могла переходить (и переходила) на позиции угнетенных. В частности, исторически первоначальная фаза формирования пролетарских партий совершалась именно в такой форме — в форме отрыва ряда просвещенных лиц или целых слоев интеллигенции от связи с господствующим классом и перехода их на позиции пролетариата. Все эти обстоятельства способствовали выработке у интеллигенции в то время своеобразной идеологии, которую можно было бы назвать просветительским абсолютизмом. Интеллигенция осознавала себя (и часто реально выступала) в качестве носителя всеобщей совести общества, в качестве его «всеобщего чувствилища», в котором сходятся все нити чувствования и критического самосознания остальных частей общественного организма, лишенного без нее и голоса, и слуха. Если широчайшие массы людей были исключены из монополии сознательно-критического выражения того, что реально происходит в обществе и в их собственном положении, из монополии умственного труда, то интеллигенция бралась представлять за них во имя «разума», «добра», «красоты», «истины вообще» и особенно «человека вообще».

И, кстати говоря, в том именно, что сейчас столь явными представляются остаточность, архаичность этой претензии интеллигенции, сохранение прежнего положения скорее в утопических реминисценциях интеллигенции, чем в реальности, нагляднее всего сказываются изменения, происшедшие в социальном строении духовного производства и механизмах культуры.

Дело в том, что размылось, исчезло монопольное положение интеллигенции, распались традиционные культурно-исторические связи, в рамках которых она существовала в классической культуре, и «просветительский абсолютизм» ее лишился каких-либо корней в реальности. Современное духовное производство стало массовым, а это и многие другие обстоятельства превратили духовное производство в сферу массового труда, приобщили широкие слои людей к работе над сознательным выражением того, что происходит и в обществе, к владению орудиями и инструментами такого выражения, то есть инструментами культуры. Интеллигенция уже не может претендовать на то, чтобы знать других или мыслить за них, а затем патерналистски защищать или просвещать

их, сообщая готовую абсолютную истину или гуманистическую мораль. Она и сама оказывается перед непонятной ей раздробленной реальностью, распавшимся целым. Отрыв высших духовных потенций общества от основных масс людей выражается теперь уже как различие между «массовой культурой» и культурой подлинной, индивидуально-творческой, выражается вне зависимости от формальной монополии на умственные орудия культуры как таковые. Сам факт владения ими уже не обеспечивает приобщенности к «всеобщему чувствилищу» общества. Разрыв между высшими духовными потенциями общества и индивидуальным человеком проходит и по живому телу интеллигенции. В отчуждении людей от культуры играют роль скорее более тонкие механизмы товарного фетишизма (затрагивающие и самое интеллигентное), чем просто имущественное неравенство. С другой стороны, с проникновением индустриальных форм в производство идей и представлений (средства массовой коммуникации — *mass media*), в художественное производство (промышленная эстетика, дизайн и т. п.), в научное экспериментирование, в экспериментально-техническую базу науки и т. д. распалась ремесленно-личностная спаянность духовного производителя с орудиями и средствами его умственного труда, приобретшими теперь внеиндивидуальное, обобществленное существование и приводимыми в действие лишь коллективно. Отношение к этим обобществленным средствам производства все больше отливается в формы наемного труда. Вместе с первым рядом процессов, который мы описывали, все это порождает как изменение характера и состава категории лиц умственного труда в сравнении со старомодной интеллигенцией, так и чрезвычайный количественный рост этой категории в современном обществе, ее массивфикацию и стандартизацию, развитие в ней конформистских тенденций, с одной стороны, и форм организованного сопротивления — с другой.

Количественный рост современной интеллигенции есть не столько рост, как мы иногда склонны считать, ученых, например физиков и др., сколько рост числа людей, занятых в сфере массовых коммуникаций, утилитарно-промышленных применений научных знаний и художественных открытий, социальных исследований и т. д. Это рост прежде всего технологов от науки, социологов, рост специалистов в определенных отраслях психологии, психотехники и др. Интеллигенция оказывается в своеобразном по-

ложении. Бывшее монопольное положение интеллигенции, на основе которого когда-то могла возникать та форма занятия умственным трудом, которая представлялась хранением совести общества, формой «всеобщего чувствилища», размыто, исчезло, но старая идеология, соответствовавшая когда-то духовной монополии, в остаточных формах еще сохраняется. В то же время нарушающие ее процессы как-то осознаются на уровне некоего «шестого чувства». Поэтому интеллигенция, с одной стороны, выражает себя в социальных утопиях иррационалистического, апокалиптического характера — в той мере, в какой она не мирится со сложившимся положением и продолжает традицию социальной критики, а с другой стороны — в технократической по своему характеру социальной и идеологической инженерии — в той мере, в какой интеллигенция идет на социальную резиньацию и интегрируется в систему (или просто органически порождается ею самой). В тех формах социально-критической мысли, которые интеллигенцией порождаются, часто бывает трудно различить, что является реакцией на действительные пороки общества, а что — тоской по утерянной интеллектуальной монополии. Поэтому важен вопрос, какова судьба критических элементов в интеллигенции и духовном производстве, как они могут дальше развиваться в рамках современного общества, куда перемещается сейчас основное звено развития культуры и духовного производства.

Интеллигенция сталкивается с процессом стандартизации, с процессом отчуждения. Она становится перед дилеммой: превратится ли она в чиновника, интегрируется ли она в этом смысле в существующую социально-экономическую систему или пойдет по пути участия в коалициях различных сил.

«МОЙ ОПЫТ НЕТИПИЧЕН»

[1988]

— Мераб, меня интересует твое поколение. Те люди, которые начинали свою жизнь во времена Хрущева и выражали дух XX съезда, были его носителями. То есть я хочу спросить, что вы тогда думали? Как, в частности, ты воспринимал этот дух? Меня интересует сегодня, на фоне идущего процесса демократизации, как вы жили в течение последних 20 лет. Но начать я хочу с вопроса о Праге. Ведь ты работал в журнале «Проблемы мира и социализма». Чем была Прага лично для тебя?

— Ну, понимаешь, в этом смысле ты неудачно выбрала собеседника, потому что мой опыт, я думаю, не совсем типичный. По профессии я имею, конечно, отношение к идеологии, поскольку я философ, а философия в Советском Союзе не существовала, да и сегодня, видимо, не существует вне включения в идеологический аппарат государства — а он громадный. И, следовательно, я более или менее соприкасался с людьми, которые имели отношение к политическим и социальным концепциям. К идеологии в широком смысле слова. И более или менее ощущал, переживал ту ситуацию, в которой находились они и находилась вся культура. Но дело в том, повторяю, что мой опыт нетипичен. В том смысле, что при этом я как бы наблюдал этих людей со стороны, как они проходили опыт своей жизни. А проходили они его, я бы сказал, нормальным образом.

То есть что значит — нормальный опыт людей моего поколения, связанных с идеологией? Нормальным является такой жизненный путь, точкой отсчета которого были марксизм или социализм и вера в идеалы марксизма и социализма. Вера, предполагающая искренность. Разделяемая ими, как интеллигентами, в виде своих убеждений, составлявших основу их жизненной ориентации и достоинства. Потому что в интеллигенте достоинство невозможно отделить от тех умственных убеждений, которые у него есть. И все они проходили этот путь, следуя той системе представлений и образов, что были завещаны революцией. И поэтому, скажем, в этом смысле комсомольский опыт для них был, очевидно, искренним опытом. Партийный опыт. Ну, а дальнейший их путь, естественно, был путем разочарований от столкновения с реальнос-

тью, которая, конечно, не соответствовала их идеалам. И отсюда у них появилось критическое отношение к тому, что воспринималось как искажение идеалов. Начался поиск идейных позиций, целью которого было исправление этих искажений, восстановление чистоты марксистско-ленинской теории и т. д. И, соответственно, началась борьба с догматиками и консерваторами, которые тоже, разумеется, выступали за чистоту идеалов, но скорее в силу инстинктивного ощущения, что их сохранение означает нетронутость их жизни. Что если их убеждения и идеалы не тронуты, то они могут спокойно, с видимостью смысла продолжать жить, и жить хорошо. В материальном смысле этого слова. То есть здесь корыстные мотивы элитарного консервативного сознания невозможно отделить от чистоты идеалов. Это Янус двуликий. И он заложен где-то в самих основах марксизма и в самом типе «революционера» как якобы бескорыстного человека. Подвижника идеи. Такой «подвижник» без какого-либо логического внутреннего противоречия обязательно становится в конце концов хлопотливым защитником своего собственного живота.

Значит, тот, кто проходил этот путь, осознавал себя, в отличие от консерваторов и догматиков, в терминах, как я уже сказал, порядочности и интеллигентской совести. И когда наступила хрущевская «оттепель», то это было, конечно, их время. Для них это была эпоха интенсивной внутренней работы, размышлений над основами социализма, попыткой изобретения новых концепций, которые исправили бы его искажения и т. д. Например, они активно включились в разработку известной хрущевской программы о приближении коммунизма. Были буквально вдохновлены ею. Столь же активно занимались они и критикой Китая, который был для них бастионом того, что уже казалось отжившим в СССР; критикуя Китай, они как бы критиковали остатки сталинизма у себя на родине. Но это была, повторяю, интенсивная идеологическая деятельность. Многие этим занимались. Появились такого рода люди в ЦК, в виде советников и референтов, в издательствах, газетах и т. д. Причем часто на ключевых позициях. То есть вскоре после 1956 года можно было наблюдать сразу на многих идеологических постах появление совершенно новой, так сказать, плеяды людей, в то время сравнительно молодых, которые отличались про-

грессивным умонастроением и определенными интеллигентными качествами.

— *Не мог бы ты назвать несколько имен?*

— Ну, масса имен. Скажем, часть из них я знал по Праге.

— *В какие годы ты был в Праге?*

— С 1961 по 1966 год. То есть перед Пражской весной, когда там были уже явно заметны кое-какие признаки оживления. Например, тогда появилась «новая волна» в чешском кино — Форман, Шорм, Немец, Хитилова и другие.

В Праге у нас был клуб — «Пражские встречи». Кстати, название придумал я, а организовал его Борис Грушин. Мы приглашали в наш клуб чешских режиссеров и посмотрели практически все их фильмы, которые в те годы не были известны в России и не допускались в нее.

С другой стороны, я общался с Антонином Лимом — будущим редактором еженедельника «Литерарные листы». Но общался я — лично, а не те, о ком я говорю. Я общался по совершенно другим причинам — не партийным или идеологическим. В том числе и с итальянцами и французами из-за любви к языкам. С ними я находил легче общий язык. С европейским типом людей.

Все это происходило начиная примерно с 64-го года.

— *Я бы хотела, чтобы ты подробнее остановился на этом периоде.*

— Да, но ты спросила о личностях — я могу назвать. Ну, скажем, там были такие люди, как Вадим Загладин, Георгий Арбатов — это мои бывшие коллеги по Праге начала 60-х годов. Борис Грушин, Юрий Карякин, Геннадий Герасимов...

— *Вы все были одновременно?*

— Герасимов немножко позже. Он работал в отделе критики и библиографии в журнале. Я был редактором отдела, а он — консультантом.

— *И что, у вас уже было тогда ощущение, что...*

— Да, еще забыл назвать; Иван Фролов, Георгий Шахназаров, Евгений Амбарцумов.

И всю эту плеяду людей собрал в свое время Румянцев Алексей Матвеевич. В последующем редактор «Правды», а потом вице-президент Академии наук.

— *Он еще жив?*

— Жив и поддерживал, кстати, кандидатуру Карякина на выборах в Верховный Совет по списку Академии.

— *Это была крупная личность — Румянцев?*

— Несомненно. По человеческим качествам это безусловно яркий человек. Цельный, порядочный, устойчивый в дружбе и ненависти тоже...

— *Хорошо. Но вот сместили Хрущева — было у вас сознание, что начинается какое-то другое время? Время застоя?*

— Трудно судить. Поскольку я еще не сказал, почему мой случай нетипичен.

Я думаю, что ни у кого из тех, о ком я говорю, такого сознания не было. Скорее у них было сознание, что они могут служить прогрессу. Продолжать ему служить. Потому что с этим сознанием еще до снятия Хрущева многие из них — после Праги — пошли на важные идеологические посты. Возвращаясь, они практически все (за исключением Карякина, у него почему-то это не получилось) пополняли и расширяли так называемую интеллектуальную команду в политике и идеологии. Борис Пыжков, Анатолий Черняев — он тоже, кстати, был в Праге, но раньше нас. Амбарцумов — заметная сейчас фигура. Очевидно, все они участвуют сегодня в написании политических и других текстов в аппарате ЦК.

Раньше, еще до Праги, некоторые из них были журналистами «Нового времени». Как и в литературной критике, в международной журналистике появилась в свое время группа талантливых цивилизованных журналистов. Другие занимались международным рабочим движением. Ну, скажем, Арбатов этим занимался. Я помню, он и меня уговаривал, чтобы я избрал это в качестве профессии.

И вот уже явно не подпольно тогда сложилась определенная политическая среда. Но потом, когда началось оледенение и все они были на идеологически важных постах и, конечно, многое могли делать, их работа пошла вхолостую. Они называли это пробиванием какого-нибудь прогрессивного дела через эшелоны официальной власти, проведением прогрессивного начинания. И они его начинали, делали, и всегда в итоге от него ничего не оставалось в результате редакции, которой занималась власть. Реальная власть.

— *Ты имеешь в виду, что они оказались тем самым как бы в подполье?*

— Отнюдь, они не были в подполье. Большинство из них ко

времени Горбачева оставалось на своих постах. Они служили.

— *И это отличает тебя от многих из них?*

— Нет, не это меня отличает. Все это следствия. Поэтому я и сказал, что мой случай нетипичен. Меня отличает другое. Дело в том, что я не проходил их пути. Я всегда, с юности, воспринимал власть и политику как существующие вне какой-либо моей внутренней связи с этим. Я не вкладывал в мое отношение к власти, к тому, что она делает, к ее целям — будь то хрущевские цели или какие-то другие — никаких внутренних убеждений. Мое отношение к власти я бы сравнил с отношением к паспорту. Я живу в стране, где принято иметь паспорт; он существует объективно. Социальная реальность была мне известна совершенно независимо от движения, которое происходит в системе власти или в голове человека, который начинает с веры в идеалы, а потом случайно наталкивается на реальность. Если угодно, я все время находился в некоторой внутренней эмиграции. В Праге я находился в позолоченной эмиграции, потому что там было удобно и комфортно жить, и к тому же это красивый город. А в Москве — во внутренней эмиграции, хотя когда у меня была возможность делать так называемое прогрессивное дело, я эту возможность не упускал. Но я никогда не разделял идеологию дела. Не строил никаких социалистических и социальных проектов.

— *Ты не был марксистом?*

— Нет. Но, может быть, в отличие от других я был единственный марксист в том смысле, что в философии на меня в чем-то повлиял Маркс, а многие об этом, то есть о Марксе, представления не имели. Но я не был марксистом в смысле социально-политической теории. В смысле концепции социализма и движения истории как движения к коммунизму. В этом смысле я никогда не был марксистом. Но я не был и антимарксистом. Просто у меня всегда было острое неприятие всего окружающего строя жизни и не было никакой внутренней зависимости от того, в какую идеологию, в какие идеалы можно оформить этот строй.

— *И что, у тебя не было с ними никаких конфликтов, никаких споров?*

— Считаю, что нет. Поскольку это в общем приятный тип людей, отличающихся признаком порядочности. Но просто я не мог с ними проходить их путь. И они это прекрасно знали, и спорить

нам было, в общем-то, не о чем. У нас не было общих тем для спора. Более того, если речь шла о какой-либо профессионально выполненной работе, скажем о статье, то я мог с ними разговаривать на их же языке. Я предпочитал зарабатывать хлеб работой в журналах, а не своими философскими статьями или взглядами. Я считал, что мое дело — философия, я не могу, чтобы мой труд кем-то планировался или кто-то о нем судил с позиций, где есть какие-то критерии, внешние тому, что я могу подумать или придумать, если повезет. В философии — я имею в виду. Я философское животное, и так было всю жизнь. Но при этом у меня не было, повторяю, никаких реформаторских претензий к обществу. Я не собирался ни марксизм улучшить, ни общество.

— *То есть встать тем самым на некий религиозный путь?..*

— Да, я хотел разобраться, понять.

Ведь что такое реформизм или ревизионизм? Это — стремление или желание улучшить что-то во имя какой-то высшей цели. Так ведь? А это всегда приводит к столкновению, к борьбе и отражается на личных отношениях. Кто-то с кем-то обязательно ссорится. А у меня не было этого. Все эти люди, убеждений которых я вовсе не разделял, большинство из них, были и остаются моими друзьями. Поскольку они не чувствовали, видимо, во мне агрессивного начала проповедника или реформатора и принимали таким, как я есть. И более того, часто помогали или выручали в разных жизненных ситуациях, которые были следствием моего образа мысли.

И поэтому, например, хрущевская эпоха для меня была абсолютно неприемлема. Кроме простого, но важного, конечно, факта, что Хрущев освободил миллионы людей из концентрационных лагерей, все остальное — отвратительный советский цирк, в котором я даже представить себе не мог, что возможно мое какое-то идейное соучастие. В этом якобы либеральном образе поведения. Я видел совсем другую сторону; преследование интеллектуалов, преследование свободной мысли. И тут же, одновременно, я видел этот идеологический понос слов. Все эти книги Аджубея, Бурлацкого, которые для меня были просто тем же самым, в стороне от чего я внутренне жил и существовал. Для меня Хрущев — это процессы над студентами, расстрел в Новочеркасске, расстрел в Тбилиси. Это та же самая «морда власти».

Или, с другой стороны, его кукурузный бред. Целина, в которой я видел все те же старые схемы российской истории и государственности. Я был далек от молодежного и какого-либо другого прогрессистского энтузиазма. Для меня он не существовал. Увы. И поэтому, может быть, я плохой судья. Но, думаю, в то же время мне виднее. Потому что все это была пена и привидения. Как мы сейчас видим. Ну что в самом деле говорят и предлагают хрущевские либералы, оставшиеся от тех времен? По-моему, ничего.

— *Ты думаешь, что хрущевские либералы не играют сегодня никакой роли?*

— Наоборот, они играют. Поэтому я и говорю, что бессмысленно даже спрашивать меня, поскольку моя точка зрения не из этой системы координат. Они, конечно, играют какую-то роль. Несомненно. И в том числе потому еще, что сейчас ситуация, безусловно, Горбачева. У них больше реальностей осуществлять свои прогрессивные намерения. Однако на самом деле они являются прогрессивными во вкусовом отношении, а не в смысле какой-то концепции, действительно отличной от существующих социалистических основ жизни. У них нормальные, в общем, социалистические убеждения, привычки. Неважно, насколько это убеждения, а насколько уже привычки. Но отказаться от них означало бы признать бессмысленной всю прожитую до этого жизнь. На что человек не решается никогда и, наверно, правильно делает, потому что за этим следует смерть.

— *И с этой точки зрения, Мераб, поскольку ты отличаешься от них, мне интересно, как ты воспринял смещение Хрущева?*

— Абсолютно без каких-либо «но». Для меня это был такой же смешной и нелепый эпизод, как кукуруза. Такой же абсурдный. И в такой же абсурдной форме, как кукуруза, он оказался снят. Ведь советская власть, которая придерживается всего среднего (потом это доказал Брежнев), она ничего слишком активного или революционного, даже в свою пользу, не терпит. Ну, скажем, почему не удалась карьера Шелепина? Железного Шурика, как его называли. Потому что — слишком определенный. Они даже этого не любили. Для меня устранение Хрущева — это просто устранение некоторых цирковых элементов, опасных для существования самой системы.

Когда читаешь его «Мемуары», ведь волосы дыбом встают.

Поскольку видишь, на уровне какого — искреннего, правда, — но какого сознания решаются в них мировые проблемы. От чего зависит мир. Хрущев же действительно верил в те детские глупости и какие-то неподвижные привидения, вроде империализма и т. д., которые являются, ну, целиком потусторонней жизнью. Это же мировая история племенного вождя. С теми представлениями о ней, которые могут быть только у племенного вождя. Просто в данном случае племя это не этническое, а коммунистическое. Коммунистическая партия.

— *И ты думал так уже тогда? Или понял это позже?*

— Да, эти мысли, которые я высказываю, того времени. Это не моя история.

Знаешь, есть такой анекдот. Один человек спрашивает другого: ты Ленина читал? — Нет. — Энгельса читал? — Нет. — Хрущева читал? — Нет. — Плеханова? — Нет. И еще такой же вопрос. И ответ: ну ладно, оставь меня в покое. У тебя своя компания, а у меня своя.

Так вот, это — не моя компания. Это история других людей, другого племени. Я к этому не имел никакого внутреннего отношения.

— *Внутреннего — нет, но ведь ты жил с ними, в том же самом пространстве?*

— Ну и что же. У меня есть профессия. Был выбор. Ты выбираешь что-то, что не нарушает твоих представлений о самом себе. О твоей совести и порядочности. Это всегда очень малое что-то, и если за это ты еще получаешь зарплату, то доволен, потому что занят своим любимым делом. А моим любимым делом была философия. И больше ничего. И к тому же я был при этом сотрудником журнала «Вопросы философии».

— *А когда тебя выгнали из журнала?*

— В 1974 году. Этим занимался тогда Ягодкин — секретарь Московского комитета партии по идеологии. Он разгромил многое в те годы. Не только журнал.

— *А ты работал в журнале в какие годы?*

— Журнал был основан в 1947 году, и я работал в нем еще до Праги. В конце 50-х. А вот редколлегия, в которую вошел и я и которая стала анахронизмом уже в день своего появления, — это 1968 год. Создание ее задумывалось как целая операция, поскольку вначале нужно было снять предшественника редактора. Ред-

коллегия задумывалась как прогрессивное начинание. Причем и по своему составу, конечно. Членом редколлегии, например, был тогда Александр Зиновьев, был Грушин, Юра Замошкин — вместе со «старыми волками». По составу это был компромисс. Это был, так сказать, передовой журнал — по замыслу. Но дело в том, что журнал начал функционировать в этом составе в сентябре 68-го года. После ввода советских войск в Чехословакию, что было звонком, сдвинувшим с еще большей скоростью «ледник очождения». Или то, что я называю эпохой окаменения имперского дерьма. То есть из сравнительно жидких хрущевских форм оно стало принимать окаменевшие формы и занимать все большее пространство.

— *Почему появился ваш журнал? В силу какой потребности? На что Вы рассчитывали?*

— Потребность была — философия находилась в определенной ситуации. В ней уже в 50-е годы параллельно тому, что происходило в политике, тоже появились цивилизованные люди. С моей точки зрения, их лучше не называть либералами. Это просто цивилизованный элемент, абсолютно необходимый в любом нормальном обществе. Это были неплохие профессионалы своего дела: логики, эпистемологи, занимавшиеся теорией познания, историки философии. То есть специалисты тех дисциплин, в которых можно было работать даже в те времена, выбирая темы, не связанные с политикой. Разумеется, весьма спекулятивные и абстрактные, но такие темы всегда существуют в философии. И мы ими занимались.

Поколение, о котором я говорю, сформировалось фактически уже к середине 50-х годов. К этому времени уже был среди нас, скажем, такой признанный философ, как Эвальд Ильенков, и другие. Десятки имен можно назвать. С провалом — в следующем поколении, в котором этого уже нет. А сейчас вновь появляются способные философы. Они есть, очевидно, на подходе, насколько я могу судить. И вот Юра Сенокосов тоже. Но возникло это поколение, я думаю, не без наших усилий. И благодаря хоть скупому, но просачиванию информации о западной философии. Частично информация приходила как бы сама собой, потому что полностью закрыть все нельзя — жизнь не убьешь. И «железный занавес» имеет дыры. А он приоткрылся. Например, еще в 58-м или 59-м году, не

помню точно, появился перевод «Логико-философского трактата» Витгенштейна. В «Вопросах философии» мы стали вести рубрику и реферирование новых зарубежных книг. Вступали в переписку с западными журналами и издательствами, которые присылали нам рецензионные экземпляры.

С другой стороны, расширялся круг людей, предметом занятий которых была так называемая буржуазная философия. Под видом ее критики они занимались фактически культуртрегерством. То есть распространяли информацию. Аналогичные вещи происходили и в литературной критике. В дальнейшем на этой основе молодежь уже сама, изучая языки, переводила книги (например, появился такой переводчик философских текстов, как Володя Бибихин), организовывала домашние семинары и т. д. Важное значение имело, безусловно, и издание «Философской энциклопедии». Но все это, повторяю, началось с поколения, осмелившегося в свое время обратиться к сюжетам, о которых можно было говорить и писать, не кривя совестью.

То есть наша порядочность и так называемая прогрессивность измерялись просто выбором соответствующих тем и сюжетов. Скажем, в мое время на философском факультете — я окончил его в 1954 году — всякий человек, который занимался историческим материализмом, был нами презираем, поскольку мы признавали только тех, кто занимался логикой и эпистемологией.

— То есть они не были либералами?

— Либералами были истматчики. Потому что основная проблема для них состояла в следующем: хорошо заниматься социалистической теорией или плохо. Кто-то плохо строит социалистическую теорию — корыстно, халтурно, — а кто-то честно и хорошо. Так вот, у той части людей, о которой я говорю, — а она небольшая — такой проблемы вообще не было. Сам знак того, что ты занимаешься какой-то болтовней, называемой историческим материализмом, свидетельствовал о том, что ты мерзавец. Хорошо это или плохо — другой вопрос. Но это была наша история. Время — которое все расставляет по своим местам.

ЖИЗНЬ ШПИОНА

[1990]

— Не могли бы Вы сначала рассказать, где преподаете, на какие темы читаете лекции и, может быть, в более широком смысле о своих сегодняшних исследовательских интересах?

— В Москву езжу, как я говорю, на «гастроли», потому что живу и работаю в Тбилиси. Езжу по приглашению друзей и тех, кто проявляет интерес к моим работам, например в Институте кинематографии и Институте философии. В Тбилиси я преподавал в Театральном институте и университете. Темы же возникают по воле случая. Недавно я предложил прочесть лекцию о Марселе Прусте. Роман «В поисках утраченного времени» не переведен на грузинский язык, поэтому курс «Топологии пути познания» я вел по-русски, что многим пришлось не по вкусу. Меня увлекает тема перекрестков, схождения взглядов, в которых угадывается судьба. Пруст, по-моему, — образец истинного писателя. Пространство постижения и пространство мысли в его творчестве могут служить материалом теории сознания.

Всю жизнь я посвятил проблемам сознания. Сегодня же мой профессиональный интерес совпадает со жгучими злободневными темами, волнующими людей, поэтому меня чаще приглашают в Россию, где обожают говорить о духовности, душе, внутренней жизни, внутренней свободе... После 20-летнего перерыва я вновь в центре внимания!

— Разве грузины меньше интересуются этими вопросами?

— Да, гораздо меньше. Нет такого жгучего интереса. Ведь грузины полагают, возможно ошибочно, что наделены душой, и не страдают типично русской болезнью приятия только тайно или явно страдающей души. Если есть страдание, есть и душа. Значит, она существует. Грузины иначе смотрят на вещи, они южане, весельчаки и бонвиваны. Может быть, сейчас все изменится. Но исторически существует отличие от русского страдания, впрочем, вполне достойного уважения и все же немного самовлюбленного. Я не хочу, чтобы у вас сложилось впечатление, что все грузины бонвиваны. Все не так просто. <...>

— Как Вы определяете свое философское кредо?

— Существует только весьма общее определение, которое объясняет одновременно все и ничего. Я — метафизик. В прошлом область моих занятий описывалась наукой, называвшейся метафизикой. Для меня это бытие, сознание, познание, онтология и так далее. Но в более современном ключе я бы сказал, что моя позиция соответствует подходу к сознанию и языку, открытому и сформулированному еще в XIX веке, с одной стороны, Марксом, с другой — Ницше, Фрейдом, а позднее — феноменологией, Витгенштейном... этот поворот невозможно персонифицировать. Но именно он меня и интересует в отношении онтологической и классической постановки проблемы бытия и сознания. Однако исходным пунктом моей философии и моих исследований по сути своей является классическая и вполне картезианская точка зрения, то есть философия начала Нового времени, философия «cogito».

— Почему русские сегодня так интересуются проблемой сознания?

— Это касается не одних только русских. Ситуация чрезвычайно общая, которую я бы назвал посттоталитарной. Но русским присущ дополнительный специфический нюанс, связанный со старой русской традицией, восходящей к исторической интерпретации христианства. Русскому православию свойственна некая подавленность, почти эмбриональное состояние духа, благость... Это — своего рода болезнь подавленной духовности, находящей удовольствие в своем эмбриональном состоянии, всегда более богатом, чем состояние, уже облеченное в форму. Исторически так сложилось, что русская культура всегда избегала форм, и в этом смысле она ближе хаосу, чем бытию.

Это очень интересно, так как всегда присутствуют метафизические аспекты, лежащие в глубине исторических, политических, экономических, социальных событий и реально соответствующие первоначальному, основному выбору, который делает каждый человек. Индивид совершает метафизический выбор, не выходящий на поверхность; на поверхности заметно исключительно эмпирическое поведение. Кстати, в социологии и политике такой выбор не принимается во внимание, там действуют поверхностные рационалистические схемы, в которых важны цель и средства для ее достижения. В сущности же, в основе всегда лежит волевое усилие, осуществляется выбор между свободой и несвободой, поскольку

ку несвобода — тоже результат выбора. Рабство выбирают свободно, то есть пользуясь свободой, данной каждому человеку. Использование свободы по определению является человеческим феноменом. Если человек — раб, значит, таков его выбор, он сам так решил; конечно, не мысленно, не рационально, не так, будто, сидя за столом, принял решение стать рабом или свободным человеком.

— Идет ли сейчас эволюция? Происходит ли переход от выбора несвободы к выбору свободы?

— Да. В этом суть борьбы. Сегодня мы расстаемся со специфически русской почвой и можем подойти к проблеме не ставя русского акцента. В настоящее время борьба идет независимо от того, насколько мы ее осознаем. Можно не осознавать этого, но дело движется. Советское пространство, на котором доминирует русская нация, — само это пространство намного шире понятия нации — пытается приобщиться к великому приключению Нового времени, к борьбе за освобождение человека в европейском понимании этого термина, как это провозглашено Американской конституцией или Французской декларацией прав человека. Эта борьба не имеет ничего общего с национализмом, но она может найти свое выражение в национальных движениях.

Речь идет о реальной свободе гражданина, о правах человека, о создании самоуправляющегося и в этом смысле свободного общества. Речь идет об упразднении добуржуазных привилегий. Слово «буржуа» употребляется сегодня несообразно своему первоначальному смыслу и означает «капиталист». В действительности оно произошло от немецкого слова «бюргер», что означает «горожанин». Через приведенное понятие можно обозначить городские демократии и культуры. Это предприимчивые городские демократии, не предполагающие серьезных кризисов. Не следует мыслить только современными образами и представлять себе такие города, как Нью-Йорк или Мехико, с многомиллионным населением и всеми вытекающими проблемами урбанизации. Флоренция тоже была городом, городской цивилизацией. Вот это и есть Европа.

— Как Вы считаете, способен ли СССР пойти по этому пути?

— В этом и заключается проблема. Для Грузии, но и для России. Приобщиться, влиться во всеобщую борьбу, бушевавшую в Европе. Сама Европа — результат этой борьбы. Можно сказать, что с

XIV века было покончено с теократическими иллюзиями и теократическим государством, которому была присуща сакрализация социальной и экономической материи. Тут мы вступаем в Новое время, то есть в период оформления светского государства, секуляризации. Именно здесь и кроется проблема, потому что с метафизической или философской точки зрения тоталитарные общества и государства всегда означают регресс, возврат к доцивилизованному и добуржуазному состоянию. Корпоративизм, привилегии, общественные сословия восстанавливаются в своих правах. Что такое, например, класс или раса в большевистском понимании этих терминов? Это сословие, как у вас говорили, — третье сословие.

Что же мы наблюдаем в поле социальной или человеческой деятельности? Мы несвободны. Это означает, что, если я захочу сделать что-то, поле моей деятельности еще до начала самой деятельности уже структурировано чем-то, не имеющим ничего общего ни с сутью, ни с направлением деятельности. Ее поле определяется структурой личных отношений. Когда я говорю о личных отношениях, я имею в виду не бытовой смысл этого выражения, но понятие, указывающее на определенную форму общественной жизни. Эти отношения не имеют ничего общего с той работой, которую предстоит выполнить. Некое лицо занимает тот или иной пост, потому что является членом корпорации, секты, класса и так далее, а не благодаря компетентности в конкретном вопросе.

На чем же в самом деле зиждется компетенция и профессионализм? Устраняется структурность поля, и оно становится нейтральным и представляет равные для всех возможности, чтобы люди могли сориентироваться, осмыслив суть предстоящей работы, а не в зависимости от чего-то внешнего по отношению к этой сути. Это нейтральное поле и называется демократией, то есть демократия — отрицательное понятие; истина, хорошо известная в философии и, к несчастью, забытая социологией и политическими науками. Но философы не разучились оперировать такими понятиями, как демократия. Кант и все образованные философы (ведь достаточно философов, не блещущих образованностью) знали, что понятия *демократии* или *просвещения* — отрицательные понятия, то есть не дающее позитивного определения предмета, отрицательное в том смысле, в каком говорили об отрицательной метафизике, рассу-
 ж-

дая о Боге. Считалось, что понятие *Бога* не формализуется. Вот и *демократия* существует постольку, поскольку не поддается формализации и не застывает. Я упомянул нейтральное поле демократии. Необходимо отсутствие некоторых понятий, например привилегий, априорных структур в сфере труда и распределения ролей в обществе. Это отсутствие и есть демократия.

Если вы погрузитесь в запутанную советскую жизнь, то, во-первых, не выплывете живым, а во-вторых, вам придется констатировать, что вы погрязли в структурах независимо от того, как вы понимаете свое место в мире и смысл задач, которые вам предстоит решить. И это доходит до абсурда. Вы олицетворяете классическое состояние, в котором чисто экспериментально реализуется великий закон духовной жизни и жизни вообще, сформулированный святым апостолом Павлом. Помните, он повторил уже заявленную Сократом мысль: «Желаю одного, а делаю другое. Желаю добра, а творю зло».¹ Эта ситуация — один из эпизодов человеческого бытия. Но представьте себе, что вся жизнь складывается из таких эпизодов, как это происходит сейчас. Собственно, я абстрактно описал ведущуюся в нашей стране борьбу.

Здесь я хочу обратить ваше внимание на философский метод, и уверяю вас, что абстрактные формулировки философии намного ближе реальной действительности, чем реалистические, эмпирические формулировки. Почему мне не позволяют делать мою работу, как я ее понимаю? Может оказаться, что невозможно даже попасть туда, где я могу выполнить свою работу. Место это, может быть, уже занято кем-то другим, чуждым самой сути работы.

Демократия — это свобода труда, а не обязанность трудиться, как сформулировано в социалистических и коммунистических утопиях. Свобода труда — это возможность делать свою работу так, как ты ее понимаешь. Иначе нет места труду. Социализм полностью его уничтожил как феномен, уничтожил на уровне результатов деятельности. Посмотрите во двор, где бессмысленно дергается машина. Каждый раз одно и то же, проделывается одна и та же операция. Ломают асфальт, производят какие-то работы. Заново кладут асфальт, а через два месяца опять его ломают... Это разрушение сказывается либо на результатах, либо на производительности труда: на желании работать, на дисциплине труда. В итоге

наступает бедность.

Уничтожение труда характеризует социализм. Социализм — враг труда. Также существует и другое определение: социализм — это бедность, так как только труд обеспечивает богатство. Труд был уничтожен, поэтому мы бедны. И если существует желание выйти из этой плачевной ситуации, то уж, во всяком случае, не с помощью пропаганды. А путем восстановления и структурирования свободного труда. Свободный труд — это и есть гражданское общество.

— Подразумевает ли рождение гражданского общества проведение чистки кадров?

— Это недопустимо. Используя термин «чистка», становишься на путь большевиков 17-го года. Они вообразили, что достаточно знать, кто и где должен находиться, иметь в своем распоряжении кадры и размещать их там, где сочтут необходимым. Все та же этика распределения, а не производства. Предположим, что я понимаю, что нужно делать, назначаю X и Y на такие-то посты, и все приходит в движение.

Нет, дело обстоит совсем не так. Абстрактно известно, что нельзя назначать кадры; такие попытки уже предпринимались, и советский опыт наглядно показал метафизическую и духовную абсурдность этой авантюры, противоречащей природе феномена, называемого человеком.

Меня это интересовало с детства, потому что я подозревал о существовании онтологических законов бытия, а не экономических, политических и юридических законов. Определенная часть бытия абсолютно неизбежна, ее не обойти. Попытки были. Человек, особенно когда он становится коммунистом или социалистом, пытается в своих желаниях воспарить над онтологическими законами; он либо не подозревает об их существовании, либо действует согласно антизаконам, по аналогии с антивеществом.

В результате что мы видим вокруг себя, в наших грязных домах, пустых магазинах и в наших людях, лица которых сведены звериным оскалом? Насилие, садизм и отсутствие законности копились десятилетиями и не находили выхода, поскольку существовала монополия государства на насилие и беззаконие. Теперь, когда монополия нарушена или нейтрализована, вся мерзость прет наружу из самых темных уголков человеческого «я». Если мы и

спали в течение семидесяти лет, то отнюдь не невинным сном праведника, пробуждающегося во всей своей красе и чистоте. Во сне мы переродились, выродились. Ведь можно проснуться и насекомым, как один из персонажей Кафки. Вот что происходит в настоящий момент в Москве, Ленинграде, Тбилиси...

Снять одних и поставить на их место других — это не ответ. Откуда мы возьмем других? Может быть, отыщем на Марсе? На деле люди, возможно, пробуждаются от спячки и уже превратились в насекомых. Сколько же невидимых изменений произошло в прошлом с советским человеком? Советский человек — продукт таких невидимых изменений, деградации и прогрессирующей деформации. И очень трудно разорвать цепь этих изменений. Возможно, они уже стали необратимыми. Следует мыслить именно в таких категориях, подразумевая витающий в воздухе отрицательный ответ, чтобы все же прийти к чему-то, чтобы зародилась хоть капля надежды. Если не мыслить такими категориями, ничего не получится.

— Вы когда-то говорили об инфантилизме, характеризующем не только молодежь, но и старшие поколения. Связано ли это явление с тем, о чем Вы только что рассуждали?

— Это одно и то же. Когда я говорю о регрессе, я подразумеваю возвращение к детству. Это трагедия. В этом глубокий смысл того, что сейчас происходит. Я вам уже говорил о традиционно отрицательном отношении русских к форме, упорядочению. Формы всегда законченны, полужонки не существуют. Когда испытывают некоторое недоверие к формам, то обращаются к большим теориям, говоря, что человек обладает огромным внутренним богатством и не довольствуется ни одной формой, так как благодаря своему таланту способен принять любую форму. Один русский писатель говорил, что с испанцем ты — настоящий испанец, с французом — настоящий француз...

Это мне напоминает анекдот. Дело происходит, скажем, во Франции. Однажды королева призывает ко двору известного комедианта и просит изобразить самых знаменитых персонажей, образы которых ему пришлось воплощать. Актер играет Дон Карлоса, Гамлета... великих любовников театрального репертуара. В конце концов восхищенная королева просит, чтобы он представил са-

мого себя. И следует ответ коленопреклоненного человека: «Извините, ваше величество, в личной жизни я — импотент». Так вот, надо спросить у русского, если он более испанец, чем испанцы, более француз, чем французы, то кто же он на самом деле?

В умственном отношении ребенок является зародышем духовности. Эмбриональное состояние — выбор, к которому склонялась вся традиционная русская культура, хотя в начале XX века было и многое другое. Указанная тенденция была далеко не единственной, но имело место тяготение к выбору эмбрионального состояния, состояния уюта и защищенности в теплой и обволакивающей внутриутробной среде.

Давайте перенесем эту метафору на советское государство. В своих отношениях с государством советский «гражданин» подобен эмбриону. И он хочет, чтобы его, как зародыш, обволакивала матка. А мать может быть и злой. Но человек — раб в детском понимании этого слова, так как он постоянно ищет оправдания. Он говорит: «Нет, нет, я не виноват». С этими идиотскими причитаниями зародыша большевики умирали в тюрьмах КГБ. Можно ли сочувствовать этим жертвам? Что касается меня, например, — разве могу я испытывать симпатию к Бухарину или Тухачевскому, к этим зародышам, чью структуру и метафизический выбор я хорошо понимаю? Выбор эмбрионального состояния.

Глубокий метафизический смысл находит свое выражение на социальной и эмпирической поверхности. Вы видите связь между государством, которое оказывает помощь, и теми, кто эту помощь получает, и вы прекрасно понимаете, что за социальную форму называют помощью. За чем стоят нескончаемые очереди? Также и за законом, за тем самым законом, который, как они считают, их защищает; речь идет не о гражданских законах в европейском понимании этого термина, поэтому в газеты приходят письма с просьбой дать квартиру, хлеба... Борются за «права», на самом же деле — за права зародыша, которому необходима помощь, а не за права в европейском смысле этого слова.

Таково наше положение, и вот теперь мы создаем парламент. Если при этом наш образ мысли не изменится, мы столпимся у прилавка Армии спасения с криками: «Дайте мне! Я имею право, а он нет. Где же справедливость?» Теперь вы представляете себе смер-

дящую социальную плоть нашего бытия.

— Считаете ли вы, что национальное возрождение может привести к состоянию зрелости?

— Да. В том случае, если идея покорит умы. Потому что можно стремиться к национальному освобождению, не проникнувшись этой идеей. А можно идти в этом направлении, совершая деяния, подразумеваемые национальным освобождением, осветив саму цель изнутри. Для этого надо не только выступать самому, но давать слово другим, время от времени останавливаться, оставить себе пространство и время, чтобы поразмыслить. Необходимо также, чтобы человек дал себе шанс что-то понять. Если я действую, не останавливаясь ни на минуту, если я страстно и яростно повторяю уже сказанное мною, я не остановлюсь никогда. Я никогда не дам себе возможность понять что-либо.

Для меня все поставленные национальные задачи — это задачи создания свободной и процветающей Грузии, сильной Грузии в том смысле этого слова, в каком говорят о полнокровном обществе не в империалистическом или милитаристском смысле. Нечто полностью расцветает, процветает, свободно там, где можно жить, дышать и продвигаться по общечеловеческому трагическому (в метафизическом смысле) пути, но без нелепых дрызг, когда даже не останавливаются перед дверью, за которой можно испытать трагизм, внутренне присущий человеческой судьбе. Надо быть достойным человеческой трагедии. Чтобы пережить эту трагедию, надо быть Человеком, а мы — советские люди — еще таковыми не являемся. Я полагаю, что созидательный процесс в Грузии должен идти в этом направлении. Для меня национальное освобождение — это форма, ведущая к рождению гражданского общества. Не думаю, что мои грузинские соплеменники осознают необходимость построения гражданского общества и собственно рождения в качестве общества. Речь же идет именно об этом, о свободе в том смысле, в котором существует феномен общества. Общества, отличного от государства, общества как самостоятельной жизни человеческих групп, чьи интересы кристаллизуются в системе и где политическая многопартийность соответствует реальной действительности.

У нас есть многопартийность, но у нас нет многопартийной

действительности. Интересы какой группы населения выражает, например, национал-демократическая партия? Я вижу только людей, непохожих на представителей других партий. Необходимо структурировать реальную действительность. Мы имеем уже ее выражение, не имея самой реальности. Наличие различных партий означает, что нам нужна реальность многопартийности. Я имею в виду независимое структурирование групп, то есть то, что называют независимым от государства обществом, в котором государство является служебным органом, общественной службой. У нас нет общественной службы, потому что нет самого общества, нет и государства в историческом или классическом смысле этого термина, — государство поглотило общество. У этого государства только видимость государства, на самом же деле это призрак.

Волей случая сочетания слов, кажущиеся только метафорами, а не понятиями, привели нас к правильному объяснению. Говоря «призрак», я делаю еще один шаг в развитии метафоры: говоря *видимость, призрак*, я представляю себе образ крови, потом зомби или вампира. Многое можно объяснить, сказав, что вампиры нуждаются в крови. Мы — государственное государство, если позволите эту тавтологию, феномен государственного призрака. А если наше государство призрачно, надо приготовиться ко многим жертвам, гораздо большим, нежели требует антигуманная рациональность государства. Вот здесь — то мы в центре моих профессиональных интересов, предметом которых является сознание.

— *Как объяснить, что грузинское самосознание проявилось в таких разнообразных и взаимоисключающих формах? Откуда такое множество борющихся, рвущих друг друга на части партий, ассоциаций и обществ?*

— Дело в том, что никто ничего и никого не понимает. Мы выходим из посттоталитарного состояния, внешние цепи пали, и теперь свободно проявляются внутренние оковы и деформации. Даже ростки гражданской и политической мысли были задушены, политикой мы не занимались почти сто лет.

Говоря о государстве, поглотившем общество, я сказал, что исторически советское государство не является политическим феноменом. Точно так же советская коммунистическая партия является не политическим феноменом, а некой формой общественного

бытия, неким образом жизни. А государство — это нечто совсем другое. Вне субъектов власти не существует структурированной власти, она оказывается тотальной аморфностью. Где власть в Советском Союзе? Покажите мне ее. Я пришел к такому выводу путем философских рассуждений. Я принадлежу традиции, я рожден не советским обществом, а философской традицией. Представьте себе, что может видеть тот, кто родился в советском обществе. Когда он состоит в неких отношениях с властью, он ничего не понимает. Но я вижу, что власти нет, что это власть при полном ее отсутствии. Управление осуществляется через посредников; это индивиды, управляющие сами собой, находясь под опекой. То же самое происходит, когда люди цепляются друг за друга в ненависти или любви. Именно любовь-ненависть объединяет людей в очередях: там есть и солидарность, и отчуждение, и ненависть. Это целый мир, подобный копошашимся в закрытой банке скорпионам.

В последнее время замечен небольшой прогресс. На политической арене происходит процесс упорядочивания структур. Это шаг вперед независимо от того, что я думаю о Ельцине, о его политической программе. Даже если я против, это не имеет значения. Впервые в России на политической арене происходит процесс упорядочивания структур, возникают формы, вытесняющие бесформенность вещей, о которых знаешь, что они существуют, потому что они так или иначе заявляют о себе, о своем существовании, но никогда не появляются на сцене и с ними невозможно бороться. Нельзя противостоять тому, чего нет. Где, например, государство? Где партия? В чем тот или иной интерес? Все это должно быть сформулировано на политической арене. Процесс начался. Я не принимаю, например, программу Ельцина. Но результатом его действий является определенное упорядочивание. То, что существовало тайно, стало теперь явным и является частью политической жизни. По отношению к Ельцину уже можно проводить политику.

Я считаю позитивным любой процесс политического упорядочивания, структурирования у нас в Грузии, который поможет выйти на поверхность тому, что уже скрыто существует. Так же структурируют поле боя, так я готовлю свой письменный стол для работы — раскладываю предметы, дневники, документы, устанавливаю пишущую машинку, персональный компьютер... Мне пред-

стоит работа, это не значит, что я ее выполняю, но мне необходимо структурировать пространство. Как мы выйдем из нашего положения? Поживем — увидим. Надо проложить путь, но надо каждому дать право высказаться, не заглушая чужой голос криками, без угроз и обвинений в предательстве национальных интересов. Прежде всего надо остановить тех, кто слишком торопится. Я говорю о правых радикал-националистах.

— *То есть?*

— Правые националисты — это группа Гамсахурдиа. Опасно не то, что эта группа существует; она должна существовать по моей же концепции структурирования. Но структурирование должно быть таким, чтобы не позволить этой группе замалчивать действительность, правду во имя патриотического образа Грузии. Этому надо воспрепятствовать. Сама же тенденция должна существовать и быть представлена в общем политическом спектре будущего, потому что пока еще никакого спектра политических партий не существует. Есть только отдельные личности, которые на ощупь ищут свой путь. В настоящее время различаются не партии, а личности, их представляющие. Но весь этот процесс должен идти в таком направлении, чтобы все партии выражали структурированную социальную и экономическую реальность групп, отличающихся друг от друга своими интересами, статусом...

— *Как Вы считаете, являются ли события последних дней этапом этого процесса?*

— Будем надеяться. Нужно противодействовать ханжеским попыткам остановить этот процесс. Мы находимся в движении, и его надо продолжать. Мы начали двигаться, не зная точно, куда мы идем. Мы надеемся выяснить направление движения по дороге. Но нас не должны останавливать или говорить нам, что «Грузия должна блюсти чистоту грузинской крови...» Априорно было принято решение о том, что только еще предстоит открыть. Нет, не надо торопиться. Но это могут понять лишь зрелые люди. К сожалению, у нас очень мало культурных, политически зрелых людей... Я не хочу употреблять слово «интеллигенция», которое ненавижу, особенно то смакование, с которым его произносят. С особым упоением произнося по-русски слово «интеллигент», отсутствующее в европейских языках, достигают чуть ли не сексуального, эроти-

ческого блаженства. Мне ненавистно это самолюбование. Я говорю о людях зрелых, компетентных. У нас их очень мало, потому что их энергия была направлена в другое русло, на выживание любыми способами. <...>

Но в результате каждый пытается выжить самостоятельно, оказавшись в отдельной лодке со своими знакомыми и родственниками. Отдельной от чего? От республики, от *respublica*, то есть общественного дела, общественного пространства... Почти как в Италии в XIX и даже XX веках, когда наблюдался упадок итальянского общества, разрыв общественных связей, царил принцип «каждый за себя», и все это с присущим итальянцам обаянием. У нас похожая ситуация. С тем же обаянием каждый плывет в своей лодке, пренебрегая общественными интересами.

Посмотрите на тбилисские дома, тротуары — общественное пространство. Физический образ наших отношений с *respublica*, общественным делом. Грязные ворота, обветшалые дома, даже крысы и обваливающиеся стены. Таков вид снаружи, зато внутри благоустроенные квартиры, забитые вещами, высококачественной импортной аппаратурой... Эта атмосфера отражает самоуважение грузин, которое отсутствует, как я уже говорил, у русских. Натужное уважение, граничащее с одержимостью. Обстановка, среда отражают мое отношение к самому себе, мое самоуважение. На стол я стелю скатерть, а не газету. Русские готовы есть селедку на клочке газеты. Нормальный, не выродившийся грузин на это не способен. Внутренняя поверхность раковины отражает образ самоуважения грузина, его чувство собственного достоинства. Вне раковины — асфальт и улицы, общественное пространство, гражданское пространство, которое этого не отражает. Вот физический образ того социального и духовного феномена, который есть отношение грузина с *respublica*.

Но посмотрим на это с другой стороны. Нашей демократии не хватает основополагающей предпосылки. Я уже употребил слово *respublica* — это вершина демократического строя. Политическая демократия невозможна при отсутствии отношений с общественным пространством, называемым *respublica*, вне республиканских отношений. Это отношение инвариантно. Можно быть республиканцем и жить при монархическом политическом режиме, на-

пример в Англии. Это ничего не значит, это не демократическая форма, но демократия, потому что реальная сущность демократии в «республиканском образе мыслей». Так вот, у нас этого нет. Партии суетятся из-за прав, что не является первыми шагами демократии, если говорить о «шаге» не в хронологическом смысле слова, а в значении чего-то изначального, первородного. Борьба в парламенте между партиями — это, скажем, уже десятый шаг. И все это бесполезно, если не вернуться назад и не создать что-то в исходной точке: *respublica*.

Нам нужна республика, чтобы не зависеть от случая, и особенно от выбора русских. Пока же мы от этого выбора зависим. И антирусские настроения носят политический характер, поскольку между грузинами и русскими нет ненависти или столкновений на национальной почве. Все недобрые слова в адрес русских, любая борьба с ними — это политическая борьба. Национальные нюансы отсутствуют, они скорее могут проявиться в отношениях с абхазами или осетинами по невежеству или в результате исторической слепоты.

Конфликт с русскими не национальный, а политический. Меня, например, можно обвинить в прорусских настроениях, так как я говорю по-русски без акцента, а это уже дурной знак. Я долго жил в России и пишу не только по-грузински, но и по-русски. Но во мне намного сильнее антирусское начало, чем в наших антирусских политиках, поскольку они принимают исходные данные проблемы, саму зависимость от внешнего врага, на котором они слишком сосредоточились. Это зависимость политической ненависти, так как они не замечают, что зависят от решений русских относительно самих себя. С этим надо решительно порвать.

Нам досталось немало грехов из грузинской истории, которые мы должны взять на себя. Этого нам вполне достаточно, не следует принимать на свои плечи еще и грехи русской истории.

Мы должны отделиться. А уже после отделения можно будет установить союзные отношения с русскими демократическими и прогрессивными силами. Физическое или внутреннее разделение судеб является необходимой предпосылкой. Хватит вместе страдать и вместе жить в дерьме.

— А лично Вы остаетесь в стороне от политической жизни?

— Нет, не совсем. Правда, я довольно смешной персонаж; так-

ми изобилуют театральные пьесы. Знаете, тот, что на секунду появляется на сцене и тут же убегает. Чуть позже опять появляется без видимых причин и вновь исчезает. Обыкновенно это вызывает безумный смех в зале.

По темпераменту и складу ума я не активист, я не получаю удовольствия от руководства общественным организмом. Активист — тот, кто всегда занят делами других. Это совершенно не в моем характере. Если и были во мне ростки чего-то подобного, они давно убиты советской властью. Еще в детстве. Я видел, что социализм по определению — активизм, постоянная борьба. На всю жизнь я усвоил неприязнь к комсомольской организации... к общей активности любого рода. На самом деле она включает в себя много задач, надо помогать людям, заниматься ими в хорошем смысле этого слова. Я способен осознавать этот смысл, но себя я в роли активиста не представляю. Философ нуждается в одиночестве и тишине. Если я брошусь в политическую борьбу, то лишусь необходимых для работы мысли тишины и одиночества.

И в то же время все, что я делаю, — это политика, потому что я выражаю то, что вижу, например выражаю свои мысли в разговоре с вами. Я могу их высказать, поэтому и говорю. И мои слова подразумевают определенные последствия, поскольку в них расставлены политические акценты. Кто-то становится моим политическим оппонентом, кто-то политическим другом. В этом смысле я тоже втянут в политическую борьбу, в политическую деятельность. Но сейчас я не посещаю заседаний руководящего комитета народного фронта и не состою ни в какой новой партии. В данный момент я — член коммунистической партии.

— Вы все еще остаетесь членом коммунистической партии?

— Да, мое пребывание в партии не являлось для меня политическим актом, и я не могу придать политическое значение моему партбилету, возвращая его. Я не считаю необходимым объяснять это людям, швыряющим свои партбилеты; мне безразлично, что обо мне думают. Пребывание в партии не было политическим актом, если люди не выпячивали свою партийную принадлежность. Я уже говорил, что партия не является политическим феноменом — это форма общественного структурирования. Кроме того, в партии есть две партии, что очень хорошо понял Оруэлл. Я очень

удивился, прочтя у него об этом; я полагал, что это можно разглядеть только изнутри. Если вы помните, он пишет о внутренней и внешней партии. Когда взглядишься в 17-й и 18-й годы, годы бурной деятельности Ленина, просто поражает своей очевидностью разделение на внутреннюю и внешнюю партии. Существует также два языка: язык внешней партии, используемый также и во всем мире, и язык внутренней партии. И если ты не принадлежишь внутренней партии, то в политическом смысле вообще не являешься членом партии.

Выйти сейчас с шумом из партии — это значит придать политическое значение тому, что никогда его не имело. Партийность была чем-то вроде социального страхования. Поэтому я и вступил в партию. Мое вступление было своего рода подготовкой рабочего стола, поскольку я сотрудничаю в философских журналах. В профессии философа невозможно было представить рабочее место без этого элемента, невозможно работать, не имея партбилета. Я не жалуюсь, это не было для меня трагедией, и не выдаю себя за обливающуюся слезами жертву партии, в которую меня вынудили вступить.

Я грузин и философ, с юности я нахожусь во внутренней эмиграции. Я хорошо понимаю, что такое быть шпионом. Необходимое условие успешной шпионской деятельности, а нередко и творчества — схожесть с окружающими. Флобер говорил, что в частной жизни он — мещанин, что дает ему абсолютную свободу в литературе. Слишком много энергии уходит на то, чтобы носить шляпу независимого, свободного человека. Можно, например, стать хиппи. Но за этим кроется такое примитивное мышление. Сколько же времени нужно провести перед зеркалом, чтобы выглядеть таким растрепанным. Надо оставаться незаметным, не теряя свободы: это такая трудная задача, что нужно посвятить ей все свои силы, на театральные атрибуты просто ничего не остается. Лично я не склонен к театральности.

— Хотелось бы, чтобы Вы высказались еще по одному вопросу. Складывается такое впечатление, что события в Германии не вызывают у вас в стране ничего, кроме полного равнодушия. Как Вы это объясните?

— Совершенно верно. Чтобы интересоваться этой проблемой, надо жить в Европе, не географически, конечно: я хочу сказать,

надо жить европейской жизнью. В Европе обеспокоены этим вопросом, потому что его решение влияет на общеевропейское дело, на образ жизни, на возможности... Для нас — это марсианская история. У нас общий язык, но мы живем на разных планетах.

— И все-таки иногда звучат притязания, мол, «мы являемся частью Европы».

— Это очень серьезный феномен и в нашей внутренней жизни, так как даже у нас самих нет общей меры языка и реальной действительности. Здесь воспроизводится различие между нами и вами. Мы пользуемся вашим языком, но наша действительность не соответствует действительности вашего языка. Первые симптомы проявились еще во времена Петра Великого и сыграли решающую роль в выборе исторического и политического пути России, на русском пространстве, рассматриваемом с общественной и культурной точек зрения. Таков один из крайне опасных элементов деформации структур сознания.

Обычно голова и тело имеют общую природу, и информация, поступающая от тела в голову, постоянно находится в однородной среде. Сделаем метафорическое допущение: голова (где происходит сознание того, что творится с телом) и тело отличаются по своей природе. Эту ситуацию мы наблюдаем в советском и русском случаях.

Трагедия русской интеллигенции состоит в непонимании того, что язык, с помощью которого осмысливались события, не имел ничего общего с природой этих событий. Названный парадокс выявляется теперь на уровне наших отношений с Европой и вашего представления о нас. Нам безразлично, что происходит, например, в Германии. Вам это кажется парадоксальным, потому что вы думаете, что раз мы говорим на одном языке, то у нас одна действительность, то есть тот же реальный эквивалент языка. Но вы заблуждаетесь. Надо быть частью действительности, чтобы проявлять к ней интерес. Слова позволяют мысленно обратиться к событиям в Германии, тем не менее связь с реальностью полностью отсутствует. Следовательно, нормально не интересоваться немецким вопросом.

Еще недавно запретные слова «демократия» и «частная собственность» освободились, как в библейской притче об изгнании духов бесовских. Теперь их можно произносить, но воплощают ли

они конкретную реальность? Нет, они лишены сокрытого в душе корня. И это соответствует состоянию гражданского сознания всех советских людей.

— *Вернемся к политической ситуации в Грузии, где Гамсахурдия играет первостепенную роль. Как Вы оцениваете его деятельность?*

— Деятельность Гамсахурдия фактически заключается в де-структурировании, подрыве попыток демократических преобразований. Я замечаю совпадение интересов, сходство между целями системы и определенной части оппозиции. Дестабилизируя обстановку, Гамсахурдия использует в своих интересах необузданные страсти, впитывает то, что носится в воздухе, но он не политик. Он вскормлен вырвавшимися на свободу страстями.

Впрочем, если проанализировать ситуацию, понимаешь, что время принадлежит молодежи. В националистическом движении очень мало зрелых людей, и не они проявляют наибольшую активность, а молодые люди в возрасте тридцати лет. Первые уже привыкли оказывать сопротивление в условиях подполья или внутреннее сопротивление непосредственно в своей профессиональной деятельности. Примером такой оппозиции является работа кинематографистов. Им знакомы законы подполья, они знают, как довести работу до конца, они выросли в этой борьбе.

Можно было бы заняться политической борьбой, но пространство уже наводнили страсти, эмоции, амбиции. Зрелость стала недостатком, так как взрослые уже надоели. Придерживаясь своей философии, я избегаю разговоров о политике с молодежью, потому что невольно оказываешься в положении взрослого человека, который навязывается и читает наставления. Я понимаю, в каком свете молодежь видит представителей старших поколений, принадлежащих тому, что уже не является жизнью. Я не хочу оказаться там, где меня не желают видеть. Отсутствие желаний — один из великих законов жизни шпиона, о которой я уже говорил и которой живу.

ВОЛЬНОМЫСЛИЕ

*Материалы «круглого стола», посвященного А. Д. Сахарову**

[1990]

ПОЛИТИК ИЛИ ПРОРОК?

Ведущий. Выступая на похоронах Андрея Дмитриевича, Д. С. Лихачев сказал, что Сахаров был пророком в древнем, исконном смысле этого слова. Казалось бы, очень высокая оценка. Но многие извлекают из нее и определенный негативный смысл. Даже среди людей, которые относились к нему хорошо, бытовало такое мнение: Сахаров — человек очень честный и искренний, но он не политик, и те предложения, которые он выдвигает, в реальной жизни воплощены быть не могут. Эти взгляды в некоторой степени сохраняются и сейчас. Согласно точке зрения, представляющей другую крайность, Сахаров, наоборот, был великолепным политиком, он очень точно рассчитывал все варианты развития событий, и потому нужно неукоснительно следовать каждому его слову.

Какая же из этих двух позиций ближе к истине? Если вопрос предельно заострить, он будет звучать так: Сахаров — политик или пророк?

В. В. Журкин. Не знаю, можно ли однозначно сказать, что Андрей Дмитриевич был политиком, но что наряду с научным подходом в его мышлении проявляется и политический — это несомненно. <...> Для политической концепции академика Сахарова характерны именно гуманизм, приоритет общечеловеческого. Но тем не менее, что отличает политика? Как мне кажется, способность сочетать благородство целей с реализмом в выборе средств их достижения. И если, например, взять его анализ стратегической ситуации или подходы к различным сценариям применения ядерного оружия, то здесь явно говорит очень конструктивно мыслящий политик в самом высоком смысле этого слова.

С. А. Ковалев. Андрей Дмитриевич постоянно чувствовал свою личную ответственность за происходящее и старался разобраться в проблеме, которую считал важной, настолько профессионально, насколько мог. А после этого от своих выводов не отступал, не беспокоясь о том, кто что подумает. <...>

Л. А. Шелепин. На мой взгляд, Андрей Дмитриевич не был ни политиком, ни пророком, — он был прежде всего ученым. И его «Раз-

мышления о прогрессе, мирном сосуществовании и интеллектуальной свободе» начинаются именно с тезиса, что научные методы должны быть внесены и в политику, и в общественные науки. <...>

Кроме того, насколько я могу судить, важной особенностью подхода Андрея Дмитриевича являлся диалог. С ним можно было спорить, не соглашаться, он никогда не навязывал своих взглядов, и в ходе дискуссий они могли меняться, совершенствоваться. Таков был его метод анализа, тоже научный метод. Он не боялся пересматривать свои взгляды и этим сильно отличался от многих политиков, которые, раз высказавшись, уже ни за что не изменяют свою позицию. И в этом отношении у него был научный подход.

<...>

М. К. Мамардашвили. Я не могу принять саму постановку вопроса. Мне вообще непонятно, что такое политика, вернее, что политики называют политикой и как они сами себя воспринимают, и как затем под их внушением воспринимаем политику мы. Политикам кажется, что политику делают они. Думаю, вся жизнь и деятельность Сахарова доказывают, что они заблуждаются. Ведь политика существует там, где существует открытое и артикулированное общественное мнение, точнее, общественное понимание, т. е. понимание общества, которое не из департаментов наук заимствовано, а живет и развивается в головах субъектов общественной жизни, чем бы они ни занимались — наукой, экономикой или чем-нибудь еще. Это понимание само по себе уже политично. И профессиональные политики могут только считаться с ним, если они умны, или же не считаться, если глупы.

Сахаров предъявляет права мысли, а не науки. Когда он говорит, что не хватает науки, которая была бы неким средством руководства политикой, экономикой, искусством, образованием и военным делом, нужно понимать, что в действительности он не имел в виду методы науки, как они представлены в департаментах (моделирование, математическая обработка или что-то еще в этом роде). Он имел в виду один принципиальный вопрос: может ли в общественных, политических, военных и других делах главенствовать разум и здравый смысл. Реальность XX в., в особенности реальность Советского Союза, показывала ему, что участие разума в них минимально.

Если же мы скажем, что руководить обществом нужно посред-

ством науки, мы просто повторим прекраснотушные заблуждения раннего Просвещения. Дескать, возможна некая системно-управляющая мысль (нас все не отпускает мечта, что ее удастся выработать или в отдельной голове, или в комплексе различных голов), и эта мысль будет управлять политикой, экономикой, искусством, образованием и военным делом. Прежде всего, это находится в радикальном противоречии с научным стилем XX в. Такие идеи были возможны в XVIII, XIX, но не в XX в., когда везде, в том числе в самых строгих науках — математике и физике, явно учитываются свойства саморегуляции и самоорганизации живых процессов (а политика — это живой процесс, как и экономика, образование, искусство). Так что же, забудем весь опыт современной физики, космологии, квантовой механики, экономической науки и опять начнем мечтать о стройном ранжире, о единой системотехнике научного управления, которого якобы не хватает? Не хватает другого — не хватает мысли, разума. Потому что система науки сама бывает заражена иррациональной силой, так что все модели, все расчеты могут оказаться неостановимым потоком бессмыслицы. И тогда разговор о научном планировании — вообще кафкианский бред. У нас план — это внеэкономический механизм вынуждения труда. При таких разговорах мне кажется, что я вижу людей, которые беседуют на лестничной площадке и договариваются зайти друг к другу в гости, не замечая, что лестница случайно построена вне дома.

Хороший пример — деятельность бывшего Минводхоза. Все проекты гидростанций, все проекты ирригации — это сложнейшие научные проекты, наверняка рассчитанные в соответствии с моделями. Разве можно исправлять их теми же методами, которыми они получены — улучшать модели, уточнять расчеты? Неужели Сахаров это имел в виду? Да нет, он имел в виду, что массовое поведение по отдельности, казалось бы, разумных людей характеризуется максимальной иррациональностью и непроницаемостью для мысли. А мысль (это всякий ученый понимает) всегда связана с корнем, который лежит в личном достоинстве человека, его интеллектуальной честности. В самом акте мысли заложена определенная мера справедливости.

По-моему, сахаровское «буйство» было реконкистой этих вытесненных в подполье качеств, неотъемлемых от самой мысли,

независимо от того, выступает она в строгом естественнонаучном одеянии или же более вольном общественно-гуманитарном. Я сказал бы, что он нам помог понять две основные вещи. Первое: политика не может быть целиком доверена политикам, так же как военное дело — военным. И потому рассуждать о том, насколько Сахаров был политиком, а насколько ученым, значит исходить из представления, которое внушают нам политики — что именно они действительно делают политику. Я утверждаю, что это не так, во всяком случае в развитом европейском обществе. Политика только тогда становится профессиональной областью деятельности, когда она осознанно присутствует в гражданской жизни всех членов общества, чем бы они ни занимались. И второе: неправомерность жесткого профессионального разделения людей, их «прописанности». Скажем, ты занимаешься политикой. Что это значит в России? Ты назначен заниматься политикой. Ты ученый? Изволь заниматься наукой, ты назначен ею заниматься. Нетрудно представить себе, что человек, ощущающий себя носителем мысли, в один прекрасный день может восстать против этой ситуации. Не против того или иного конкретного политического решения (хотя и против него тоже) — против самой такой предопределенности.

Ведущий. Но такое деление отчасти задается образованием, профессионализацией.

М. К. Мамардашвили. Совершенно верно. Но когда речь идет о гражданской мысли — а в ней синкретично присутствуют и научная мысль, и искусство, и многое другое, — мы говорим о способе ориентации современного человека в мире. И тогда мы, конечно, понимаем, что всякое «назначательство» есть архаический остаток крепостничества в России. И незачем переодевать это в термины других проблем — скажем, профессионализации. Вопрос очень прост. С тех пор как есть Евангелие и есть Слово, нет ничего, что не имело бы ко мне отношения, и нет делегирования мысли, делегирования ответственности. Таков первичный, евангелический смысл христианства. И потому ученый не посажен в лабораторию. Он занимается наукой, поскольку ему это интересно. А для общества ценны мысли любого его члена, в том числе и человека в лаборатории, о том, что происходит. Он личность, и важно, что он думает о происходящем, в

том числе и о том, что пытаются объявить своей монополией политики. В современном взаимосвязанном мире не существует такой монополии.

<...>

На вопрос о пророке я бы ответил так. Сахаров — это человек, который не захотел быть пророком. Не захотел, потому что статус пророка — архаический статус, совершенно противоречащий современному обществу. Этот статус даже в Евангелии подвергнут сомнению. К сожалению, в России он ассоциируется с христианством. В Новом Завете сказано (и эта мысль проводится дважды): «Закон и пророки до Иоанна; с сего времени Царство Божие благовествуется и всякий усилием входит в него» (Лук. 16, 16). Имеется в виду, что Закон и пророки — это архаический статус духовности и мысли в мире, где есть Закон, который может совершенно автоматически функционировать, и есть только один противовес ему — выкрик пророка. А Евангелие говорит: ничего не предваряется ни Законом, ни пророком — твоим собственным усилием берется, и ко всему твое усилие касательство имеет.

С. А. Ковалев. Я хотел бы поддержать Мераба Константиновича в его, если можно так сказать, евангельских аналогиях. Мне кажется, что христианство, отойдя от идеи, что все, до последних мелочей может и должно быть регламентировано, возложило на людей страшную, подчас непосильную задачу — на каждом шагу делать выбор. Предложены некоторые основные принципы, но не дается рецептов, как поступать в том или ином случае. По-моему, Андрей Дмитриевич осознал всю меру ответственности, и это многое определило в его жизни.

М. К. Мамардашвили. Когда на Руси обсуждают вопрос о пророках и уважении или неуважении к ним, он сразу же превращается в вопрос о всяком мастере своего дела, который является государственной крепостной собственностью. И потому он может заниматься своим делом, выплясывать па в балете, делать научные открытия (которые будут собственностью государства, как и он сам), но в любой момент, когда он огорчит хозяина, т. е. тех же самых политиков, его могут наказать на конюшне. Вот проблема всякого человека свободной мысли, в нашей стране, полностью унаследовавшей крепостную структуру от российского общества XIX в. И сама эта структура приводит таких людей,

как Сахаров, к общественно-политической деятельности, потому что достоинство ученого не может с ней смириться. Это продолжение традиции, которую я называю *традицией Вернадского*.

Вернадский повторял: если нет свободы мысли — гроб и свечи современному обществу. Под свободой мысли он подразумевал не просто свободу от цензуры, но присутствие мысли во всех делах — *победу умной силы*, как он выражался. А она-то и отсутствовала в управлении экономикой, искусством, образованием и военным делом. Между умом управителей и умом, который накапливался в обществе, к тому моменту образовался чудовищный разрыв. Поэтому в статьях Вернадского, его дневниках все время слышна печальная внутренняя нота. И вслед за ним Сахаров предъявил управителям — скудоумным и безнравственным — счет, который может предъявить оскорбленная в своем достоинстве мысль.

Сахаров — феномен самодостойности мысли, не нуждающейся ни в каких прислонениях — ни к внешним авторитетам, ни к власти, ни к коллективу. Его слова адресованы к «инстанции» свободной внутренней мысли. Нет, он не пророк, потому что отрицал саму такую «назначенность» — быть пророком. Пророк как бы доносит до власть предержащих голос реальности, справедливости и меры. Тем самым он говорит за всех других. А Сахаров считал, что каждый может и должен говорить.

ДИАЛОГ С ЧЕЛОВЕЧЕСТВОМ

Ведущий. Сам он именно так и поступал. Он говорил, вернее мыслил вслух, — ведь Сахаров не был трибуном в привычном смысле этого слова, хотя многим он запомнился именно так, выступающим на трибуне съезда. Этому, однако, предшествовал долгий процесс эволюции — от ученого, чья мыслительная мощь понадобилась государству, до человека свободной мысли, которая государством оказалась невосребованной. И сейчас, говоря об итогах этой эволюции, нельзя не задуматься об ее основных этапах, не попытаться проникнуть в мотивы, которыми он руководствовался в своих действиях. В частности, загадка для многих — его отношение к собственному участию в создании термоядерного оружия.

С. А. Ковалев. А. Адамович разговаривал с ним на эту тему и до сих пор удивляется ответам Сахарова, не согласен с ними и считает, что

через несколько лет, может быть, Сахаров ответил бы иначе. Существует такая расхожая модель: Сахаров сделал бомбу, потом ужаснулся творению своему, и совесть заставила его искупать прежние грехи. Сам Сахаров так не считал и мягко, но настойчиво с такой интерпретацией спорил. Он говорил, что не раскаивается в своем участии в этих разработках, хотя понимает, что результаты попадали совсем не в чистые руки и последствия могли быть страшными. И все же, если бы ему пришлось заново переживать жизнь и столкнуться с тем же выбором, он, вероятно, снова принял бы участие в разработках ядерного оружия. А потом снова стал бы протестовать против его использования. Насколько я понимаю, он считал, что тогда это было необходимо. Это было непростое решение. Тем не менее, задумываясь о нем совсем недавно, он пришел к выводу, что сделал правильный выбор — безупречный нравственно, но все же правильный. История, считал он, показала правильность этого выбора, потому что в последние годы мир был сохранен именно благодаря балансу сил. Мы балансируем на грани, но балансируем уже десятки лет.

<...>

Л. А. Шелепин. На мой взгляд, представления Андрея Дмитриевича о нашем обществе и путях его развития претерпевали не менее интересную и сложную эволюцию. К примеру, в «Размышлениях...» он говорит о социализме, его нравственных основах, преимуществах. В середине и конце 70-х годов к этой теме он уже не возвращается, зато подвергает жесткой критике правительство и его действия. И здесь нет противоречия, потому что в начале 70-х в стране, как говорят физики, произошел фазовый переход. В чем он заключался? Если до начала 70-х годов и экономика развивалась, и трезвая самооценка была возможна (в частности, имела достоверная статистика), то затем произошло следующее. Статистику заменили сплошные приписки — недаром серьезные экономисты пользуются статистическими данными только до 1972 г. Стяжательство и карьеризм приобрели государственный масштаб. В этом же масштабе начали образовываться различные мафиозные структуры. Короче, произошло качественное изменение нашего государства. Это и уловил Андрей Дмитриевич. Поэтому никаких противоречий в его позициях нет. Эволюция его взглядов связана с эволюцией общества. В 60-е годы наша страна еще могла относительно безболезненно повернуть на путь, который он указывал. Мы могли бы избежать скатывания к кризису. Но предупреждение не было оценено и понято, это был глас вопиющего в пустыне. И правительство не сделало нужных шагов.

М. К. Мамардашвили. Началась, как я ее называю, «эпоха запаха бифштекса». Раньше людей держал страх. Потом его заменил запах бифштекса, и он оказался более надежным способом уплотнения социального пространства.

Ведущий. Говоря о капитализме, обычно подразумевают Швецию, ФРГ, США. А есть еще Уругвай или Индия. Значит, одной капиталистической идеи еще недостаточно для процветания?

Л. А. Шелепин. Существует принципиальная разница между капитализмом в слаборазвитых странах и передовых. Если в первых строй напоминает ранний капитализм, то во вторых возникла новая формация — постиндустриальное общество... Ее принципиальное отличие в том, что прибавочная стоимость появляется благодаря науке. Основа процветания такого общества — не крупные предприятия, не усиленная эксплуатация, а использование достижений научно-технического прогресса, немедленное внедрение передовых технологий, быстрое реагирование на изменения рынка. Это новое общество. Андрей Дмитриевич, на мой взгляд, был провозвестником такого общества у нас — его плюрализма, свободы мысли, уважения к науке... Мы могли перейти к новой формации, но трагедия в том, что наше общество не стало социалистическим по своим основам. И оно начало приближаться к обществу раннего капитализма.

М. К. Мамардашвили. Конечно, в деятельности Сахарова присутствовал тот же мотив, что у небольшого числа государственных деятелей, так называемых инициаторов перестройки. Мотив этот — глубокое осознание несовместимости существующих экономических и социальных структур с научно-техническим прогрессом и понимание того, что в современном мире вес сверхдержавы полностью определяется ее научно-техническим потенциалом. Речь идет не просто о машинах, а самом способе делать любое дело, в том числе вести войну. Современная война содержит элементы логистики и высших технологий, а такую войну Советский Союз в том виде, в каком был, проиграл бы. Напор реальности просветлял чье-то сознание, заставлял задуматься: что будет представлять собой Россия в начале следующего века, каково будет ее присутствие перед лицом истории?

В этом истоки того, что называют перестройкой. Естественно, возникает необходимость пересмотреть учение о формациях и всю

«формационную» терминологию: феодализм, капитализм, социализм. Нужно учитывать одну простую вещь. Язык, на котором мы формулируем эти проблемы, — европейский язык, а «формационные» термины — кальки слов, возникших в Европе. Беда в том, что для нас все эти слова — просто языковые «псевдоморфы», как называл О. Шпенглер термины, которые обозначают несуществующие явления и построены по формальным законам языка, а не родились на основе опыта. Ни для одного из них в нашей реальности нет внутреннего эквивалента, и не был живым сам принцип образования этих слов. Может быть, в силу этого в России действительно построен социализм в прямом смысле слова. Мы можем использовать слово «социализм» в таком смысле, но это не то, что подразумевает европейская традиция. То, что у нас случилось, частично связано с трагической некорректностью мышления Маркса, частично с тем, что русские социалисты превратили теорию формаций из области научной мысли в средство манипуляции массами.

Существует европейское гражданское общество, сформировавшееся на базе промышленных городских демократий. Капитализм, если понимать его как максимальное извлечение прибыли на основе крупной промышленности, предполагающей разделение труда и массовое производство товара, — один из феноменов этого общества, существующий наряду с другими. Другие феномены возникли на других основаниях и не проникнуты никаким капиталистическим принципом, а взаимодействуют с капитализмом как с особым феноменом. Если мы так посмотрим на реальность, то поймем, что европейское гражданское общество должно быть описано не в терминах капиталистической формации, а в совершенно других, более широких. Это, по-моему, очевидно. Но если капитализм не существует как формация, то социализм существует. Можно показать, что у нас социалистические принципы — это стержень, пронизывающий любые общественные институты.

Что же происходило с капитализмом? Все другие феномены гражданского общества, в том числе и такие традиционные, как религия или парламентаризм, взаимодействовали с ним и ассимилировали его. Ему нашлось определенное место — как и социалистической идее, принадлежавшей тому же гражданскому обществу и имевшей в нем реальный эквивалент. А в Советс-

ком Союзе этого не было. Здесь еще должно возникнуть гражданское общество, которое ассимилирует социализм и превращает его в один из феноменов наряду с другими, в частности научно-техническим прогрессом, растворит его в гражданском обществе. Поэтому, если мы говорим об Уругвае, нужно разобраться, насколько развито там гражданское общество, и мы обнаружим архаические слои, не соответствующие никакому гражданскому обществу, и придется рассматривать взаимодействие капитализма с этими архаическими слоями и т. п. Мы сразу уточняем проблему, вместо того чтобы ломать голову, сопоставляя социализм и капитализм как европейские идеи с псевдоморфами «социализм» и «капитализм» в Советском Союзе.

Мне кажется, все мысли и высказывания Сахарова сформулированы в социально-прагматических терминах. Такие термины — продукты наблюдения, и сам акт наблюдения служит их внутренним эквивалентом, корнем возникновения и употребления слов. Поэтому, например, у Сахарова появляется идея конвергенции. Он не исходил из слов. И оказалось, что когда не исходишь из слов, что-то понимаешь. А когда исходишь из слов, то не поймешь ничего.

Ведущий. Есть пример еще более далеких, казалось бы, мировоззрений: Япония и Западная Европа. В Японии и языковое отчуждение сильнее, и система нравственных ценностей очень сильно отличается от европейской. Два разных мировоззрения, а результаты сегодня достигнуты близкие. Нет ли здесь противоречия?

М. К. Мамардашвили. Ответ прост: у них не было никаких псевдоморфов, у них все было другое. Пример из социальной области. Идеей права или правом как таковым можно исправить несправедливость. Иными словами, культуры, в которых вообще отсутствует идея права, могут усвоить эту идею и создать правовые структуры. Но может ли право исправить «антиправо» в строгом смысле слова? В России псевдоморф «право» уже есть, т. е. есть имитация права, и никакое истинное право проникнуть в него не сможет.

<...>

Ведущий. Но между каждой отдельной личностью и обществом в целом, по крайней мере в нашей стране, существуют такие общности людей, как нации и народности. В наши дни проблемы суверенитета

наций и межнациональных отношений приобрели особую остроту, и решения, предлагаемые нынешней Конституцией, не снимают напряженности. Во многих республиках активизируются национальные движения самого разного толка.

М. К. Мамардашвили. Прежде всего, нужно понять, что такое национальное движение в Советском Союзе. На мой взгляд, это просто форма, в которой происходит возрождение гражданского общества — некоторой общественной структуризации, независимой от государства и существующей рядом с ним как автономная сила. А национальные проблемы — прежде всего проблемы гражданских свобод, гражданского общества, выраженные в национальной форме.

Говорят, что частная собственность не отчуждаема, и это — основа гражданского общества. Следовательно, власть и собственность в таком обществе разделены. Советская структура есть полное смешение власти и собственности, и всякая попытка разорвать их — это попытка возродить феномен частного или гражданского общества. Частный случай частности — жизнь нации. Нацию можно определить в терминах единства некоторой совокупности людей перед судьбой и историей. Тогда становится ясно, что нация — продукт конституционного процесса. Поэтому в национальном движении всегда есть люди, стоящие на конституционных позициях и понимающие, что нация не есть этнос, а продукт работы конституции в теле этноса. Мне кажется, вносить в национальные движения правовой конституционный подход должна в первую очередь интеллигенция.

Любое тоталитарное государство по определению мононационально. А главный враг, уничтожению которого посвящает свою жизнь тоталитарное государство, — это гражданское общество, которое, конечно, полинационально, и потому его возрождение или появление на свет принимает форму национальных движений.

Б. Н. Топорнин. Все мы сегодня направляем острие своего критического анализа в прошлое и настоящее. И это понятно. Невозможно идти вперед, не раскрыв размеры и причины деформаций, просчетов и заблуждений, которые привели наш Союз к кризису. Болезни можно успешно лечить, только владея всей необходимой информацией. Но

вместе с тем крайне важно представить, как нужно перестраивать Союз, чтобы он отвечал не догмам, схемам или субъективистским целям, а реальным, продиктованным самой жизнью интересам советских народов. Андрей Дмитриевич пытался найти ответ на этот вопрос, который считал одним из самых принципиальных...

ДАР СВОБОДЫ

<...>

Ведущий. Многим кажется удивительной такая способность Андрея Дмитриевича не опускать руки даже в самом безнадежном положении и находить решения, которые когда-нибудь, пусть в далеком будущем, дадут результат. Два года назад Вы, Мераб Константинович, опубликовали в «Природе» статью, где писали о ситуации абсурда, в которой «всегда уже поздно» и которую изнутри понять и исправить нельзя.¹ Андрей Дмитриевич начал активную общественно-политическую деятельность в ситуации, которую можно отнести к ситуациям абсурда. Что помогло ему выйти из нее?

М. К. Мамардашвили. Это действительно роковой вопрос: что можно сделать в ситуации, когда всегда уже слишком поздно? Только одно: сменить сами координаты проблемы и саму почву, на которой возникает узел «уже поздно». И деятельность Сахарова была именно такой. Марсель Пруст говорил: «Ум не знает тупиковых ситуаций». Не знает в том смысле, что феномен ума есть разрешение тупиковой ситуации — не выход из тупика, а смена всех данных проблемы. Поскольку изнутри ситуация неразрешима, можно лишь вынести себя из нее и создавать другую почву, на которой подобные ситуации не возникали бы — только это будет осмысленной деятельностью.

С. А. Ковалев. На вопрос о том, что делать, когда решения не видно, Андрей Дмитриевич отвечал совершенно прямо и однозначно. Надо принимать принципиальные решения, потому что все равно в существующей системе отношений ничего не поделаешь. И этого держался. Есть известное интервью, которое он дал в Горьком. Его спросили, надеется ли он на изменение общей ситуации в обозримом будущем. Андрей Дмитриевич ответил, что таких надежд не питает. Что же делать в этих условиях? Строить идеал, сказал он, потому что интеллигенция всегда только этим и занималась. Но тут же заметил: впрочем, крот истории роет незаметно. Уж если вспомнить разговор о пророке,

то элемент пророчества только здесь и есть.

М. К. Мамардашвили. В ситуации абсурда важен сам факт ее публичного обсуждения. Актом обсуждения мы повторяем элементы ситуации — не меняем ситуацию, а повторяем ее. Может быть, в этом повторении и происходит какая-то тайная работа истории. За это время может подействовать крот истории, которого Сахаров имел в виду.

С. А. Ковалев. Да, не тот, который уже на «поверхности», а тот, который еще появится.

М. К. Мамардашвили. Божьи жернова мелют очень медленно, но основательно. Поэтому приходится строить какую-то идеальность, не ожидая, что она реализуется за время твоей жизни. Кстати, это очень старая нота русской культуры. В свое время Чаадаев предлагал отказаться от одной из трех христианских добродетелей — любви, веры и надежды. Он предлагал отказаться от надежды (пускай Господь нас простит), поскольку любое действие в болоте ситуации еще глубже погружает нас в это болото. И спасением может быть только свободная, трезвая мысль.

Сахаров был современным мыслителем-профессионалом, для которого мысль, подчиненная только законам самой мысли — дело собственного достоинства и чести. Это особый тип, не слишком характерный для русской интеллигенции, которая фактически была крестоносным орденом радикализма. Такой тип возник в начале века рядом с радикальной интеллигенцией — я не случайно вспоминал Вернадского. И эту традицию продолжил, мне кажется, Сахаров. Из того портрета, который рисовал Сергей Адамович, выступает облик антиинигилиста, а это весьма существенная фигура в российской истории. Она отрадное исключение на фоне всеобщего нигилизма, в частности правового. Я бы сказал, что Сахаров был бескомпромиссным сторонником компромисса, т. е. человеком, который способен сотрудничать с существующей властью, а не углублять пропасть между ней и обществом. Но стремление к сотрудничеству никогда не заставляло его извращать свою мысль, делать ее услужливой. Это замечательный пример, особенно необходимый в сегодняшней ситуации, которая поразительно напоминает ситу-

ацию 1900-х годов в России, воспроизводит те же комбинации политических сил и платформ, а следовательно, может воспроизвести и результаты.

Перед нами снова разверзается пропасть нигилизма. В обществе господствует настроение, что, во-первых, во всем виновата власть, во-вторых, из рук власти мы не хотим ничего — ни хорошего, ни плохого, а в-третьих, если чего-то и хотим, то хотим немедленно, всего сразу и целиком. Это классический случай нигилизма. Пропась между властью и обществом тем более опасна, что в пустоту всегда входит третья сила. В такую пустоту уже однажды вошли большевики. Они воспользовались как раз нигилистическим состоянием общества, которое возникло, когда естественное развитие Российской империи было прервано в 1914 г. (Это точнее, чем называть 1917 г. Не нужно делать историческое описание актом обвинения против каких-то лиц — скажем, большевиков; в такой форме это было бы просто нелепо. Говоря словами Бердяева, произошла космическая катастрофа. Стоит ли искать конкретных виновников?)

К сожалению, сегодня по-прежнему очень мало людей, способных занять позицию, подобную позиции Сахарова. И мы снова сталкиваемся с опасностью предательства интеллигенции. Однажды такое предательство уже случилось — в 1900-х годах. Я имею в виду предательство, заключающееся в невыполнении интеллигенцией своей функции, каковой является мысль, а не забота о народе и сев разумного, доброго, вечного. Ни в одном развитии гражданского общества не существует неразрешимой проблемы «народ и интеллигенция», и интеллектуалы не спорят о том, что они должны сделать для народа. Мысль не производится ни для кого, мысль производится ради мысли.

С. А. Ковалев. Необходимо сохранять независимость, потому что без независимости и мысли нет. А те русские, к которым первоначально относился термин «интеллигенция», всегда выбирали какую-то сторону баррикад и в конце концов оказывались ангажированными, зависимыми. Какая уж тут мысль!

Мысль — это нечто, за чем следует итог. Если решение есть раньше мысли, то для мысли не остается места. Русская интеллигенция всегда принимала решения до мысли, при этом произносились высокие слова И справедливости, обиженных, униженных и оскорбленных. Со-

вершенно прав Мераб Константинович: при этом интеллигенция автоматически отделяла себя от народа. Она могла заявлять о своей вине перед народом, но чувствовать себя народом не умела и не хотела. И раз на ней вина перед народом, она должна народу помочь, и тогда приходится выбирать сторону баррикад. Только этим и занималась русская интеллигенция. Конечно, не вся, но, скажем, правовое движение 1900-х годов заглохло опять-таки из-за выбора баррикад. Сторонники права оказались в меньшинстве и были заклеены обеими сторонами именно за попытки сохранить независимость.

Ведущий. Даже сохраняя независимость мысли, порой очень трудно найти верное решение. Ведь, с одной стороны, нельзя отказываться от идеалов, а с другой, нужно действовать реалистично, ответственно. Но умению Андрея Дмитриевича строить идеал, одновременно выдвигая и конструктивные предложения, боюсь, научиться невозможно: это, как и евангельская мораль, — жизненный принцип, а не набор рецептов.

М. К. Мамардашвили. С этим я не могу согласиться. Настоящие идеалы предполагают четкое осознание человеческого несовершенства и, следовательно, помогают вести политику прагматическую, т. е. не построенную на идеализации человека. Это и есть реализм. Например, Конституция Соединенных Штатов основана на простой вещи — в ней заложено понимание зла человеческого и разработаны социальные балансы и противорессы, компенсирующие одно зло другим. Европейцы, а тем более американцы, умеют одевать идеалы в плоть трезвого понимания человека. А российская традиция — провозглашение идеальности человека и расчет на нее. Если мы от нее откажемся, то сумеем действовать в духе Сахарова, это будет естественно получаться.

Идея создать нового человека и на этой основе построить коммунизм уже не популярна, но остатки ее в нас прочно проросли, так что в тайниках и закоулочках она все еще дает побеги. Это антихристианская идея. Почти все заповеди в Евангелии принадлежат так называемой исторической части христианства и только две из них внеисторические, метафизические, и обе они потакают человеку. Нам завещаны две вещи — вечная жизнь и свобода, невыносимый дар свободы. Других заветов нет.

Ведущий. И принимая этот дар, мы можем вслед за Андреем Дмитриевичем искать опору лишь в независимой мысли, абсолютной честности, ответственности перед другими и любви к живым, невыдуман-ным людям. Быть может, это и есть главное послание нам, которое заключено во всей жизни и делах академика Сахарова?

ПРИМЕЧАНИЯ:

ОТ РЕДАКТОРА

В настоящем издании собраны тексты, беседы, интервью и лекционные материалы М. Мамардашвили, посвященные или непосредственно связанные с анализом проблематики *гражданского общества*. Общий корпус книги подразделяется на три раздела, два из которых – «Тексты» и «Беседы» – публикуют те посвященные заявленной проблематике материалы из творчества Мамардашвили, которые либо публиковались прижизненно, либо находятся в его архиве в Москве (как то, например, материал «О гражданском обществе», ориентировочно датируемый 1989 г.). Раздел «Приложения» включает в себя опубликованные после смерти автора материалы, оригиналами которых архив Мамардашвили в Москве пока что не располагает: *Медиум или всеобщее чувствилище?* (1967), *Мой опыт нетипичен* (1988), *Жизнь шпиона* (1990), *Вольномыслие* (1990).

СОЗНАНИЕ И ЦИВИЛИЗАЦИЯ.

Доклад, сделанный на III Всесоюзной школе по проблеме сознания. Батуми, 1984 г. Опубликовано в: ж-л «Природа». М., 1988, № 11, сс. 57–65. Печатается по изд.: Одуховности. Мецниереба, Тбилиси, 1991, сс. 26–41.

¹ Гарсия Лорка Ф. Романс об испанской жандармерии. Избранное. М., 1983, с. 73.

ЕВРОПЕЙСКАЯ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ

LA RESPONSABILITÉ EUROPÉENNE. Выступление на международном симпозиуме «О культурной идентичности Европы». Париж, январь 1988 г. [На русском яз. опубликовано в сокр. виде в изд.: «Литературная газета» от 6.03.91 г., с. 13.] Печатается по изд.: Europe sans rivages. Symposium international sur l'identité culturelle européenne. Paris, janvier 1988. Albin Michel. Paris 1988. p. 201–205. Пер. с фр. под редакцией О. Никифорова и Ю. Подороги.

МЫСЛЬ В КУЛЬТУРЕ.

Опубликовано в: ж-л «Философские науки». М., 1989, №11, сс. 75–81.

«ТРЕТЬЕ» СОСТОЯНИЕ.

Опубликовано в: ж-л «Киносценарии». М., 1989, №3, сс. 182–186.

О ГРАЖДАНСКОМ ОБЩЕСТВЕ.

Первоначально опубликовано в изд.: Чаадаев и Мамардашвили: перекличка голосов, проблем и перспектив. Традиция и эволюция исторического взгляда в русской историософии. Пермь 1999, с. 80–104. Ред. наст. изд. выражает свою искреннюю признательность Н. Балаеву за содействие при подготовке настоящей публикации

Публикация текста 1999 г. сопровождается следующим редакторским примечанием: «Данный доклад был обнаружен в домашнем архиве М.К. Мамардашвили, среди лекций о социальной философии, прочитанных в Вильнюсском университета 1982 году (всего их – десять). В машинописном тексте доклада, расшифрованном с магнитофонной записи, сделаны незначительные сокращения с целью сохранения логики и целостности лекции. Примечания (*) написаны собственноручно Мерабом Константиновичем на полях машинописного текста напротив предложений, к которым, вероятно, относятся. В квадратные скобки взяты добавления научного редактора».

В настоящем издании текст лекции, на основании его семантической и тематической схожести с текстом интервью «Гражданское общество» (1989), ориентировочно датируется 1989 годом. Авторские примечания (маргиналии – *) обозначены арабскими цифрами, примечания редактора – римскими.

При подготовке текста редакторы исходили из того убеждения, что стратегической задачей редактирования, поскольку выбор того или иного знака является решающими в отношении смысла, является правильная расстановка знаков препинания. Таким образом, при проведении своей работы редакторы придерживались следующих принципов: 1. не улучшать грамматику и синтаксис; 2. сохранить авторскую лексику; 3. сохранить авторские инверсии; 4. определить смысловые абзацы, красную строку; 5. во всех случаях, где текстовые недоразумения так или иначе могли быть связаны с особенностями устной речи, только поддерживать ее грамматически и синтаксически, т. е., например, не нарушая смысла переставить или вставить какое-то слово. Все эти случаи отмечены квадратными скобками; случаи многоточия в тексте означают возможный обрыв пленки, неразборчивую аудиозапись или невозможность восстановления текста. – *Прим. ред. наст. изд.*

¹ «Другой вид» видимого силой мысли (или новый язык, символ, а не факты или формация).

² Конечными словами мы здесь фиксируем бесконечность, невидимое. Точность здесь в нас, в развитости нашего сознания («термометре», органе «шестого чувства»; законы – это мы сами, т. е. желаемое = данное).

³ Изначальная исконная первообразность (имя-образ линии,

прочерчиваемой напряжением).

⁴ В текстах сознания нет еще отдельного акта чтения (я и есть это знание, текст которого читается текстом).

¹ Ср. Мф 24:39.

¹¹ Курсив наш – *ред. наст. изд.*

ФИЛОСОФИЯ – ЭТО СОЗНАНИЕ ВСЛУХ.

Опубликовано в: ж-л «Юность» М., 1988, №12, сс. 9–13.

ЕСЛИ ОСМЕЛИТЬСЯ БЫТЬ...

Часть беседы опубликована в: ж-л «Наше наследие. М., 1988, №3, сс. 22–27, а также в: ж-л «Родник». Рига, 1989, №11, сс. 45–49. [беседу вели Ю. Сенокосов, А. Караулов] Ред. наст. изд. выражает свою признательность А. Караулову и Ю. Сенокосову за содействие при подготовке настоящей публикации.

ФИЛОСОФИЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ:

РАЗМЫШЛЕНИЯ ПОСЛЕ СЪЕЗДА

Интервью опубликовано в газете «Заря Востока» от 25 июня 1989 г., Тбилиси. [Записала Эка Ахалкаци]

«ДЬЯВОЛ ИГРАЕТ НАМИ, КОГДА МЫ НЕ МЫСЛИМ ТОЧНО...»

Беседа опубликована в: ж-л «Театр». М., 1989, № 3, сс. 88–96. [беседу вел М. Гуревич] Ред. наст. изд. выражает свою искреннюю признательность редакции ж-ла «Театр» за содействие при подготовке настоящей публикации.

ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО

THE CIVIL SOCIETY. A Conversation With Merab Mamardashvili (The Civic Arts Review (CAR), vol. 2, #3, 1989) Пер. с англ. К. Голубович. Ред. пер. – О. Никифоров.

Первая – англоязычная – публикация текста интервью 1989 г. сопровождается следующим редакторским предисловием: «The idea of the civil society is in the air these days. It is an old idea, of course, but one that seems to have a special resonance in the contemporary climate of social opinion. One notes a number of international conferences on the subject. In a recent article Daniel Bell surveyed this rebirth of interest and concluded that «the demand for a return to civil society is the demand for a return to a manageable scale of social life. It emphasizes voluntary associations, churches, and communities, arguing that decisions should be made locally and should not be controlled by the State and its bureaucracies.»

This demand is keenly felt in the Soviet Union where the winds of glasnost and perestroika are blowing through established structures. Pre-eminent among those calling for a return to the civil society in the Soviet Union is Merab Mamardashvili, of the Institute of Philosophy, Academy of

Sciences, in the Georgian Soviet Republic. Born in 1930 in the town of Gori, Georgia, Mamardashvili is one of a new breed of philosopher in the Soviet Union: outspoken, broadly read and international in repute. He is the author of many books and articles including *Forms and Contents of Thinking*, published in 1968; *The Problem of Objective Method in Psychology*, published in 1977; *Classic and Non-classic Ideals of Rationality*, published in 1984; *Phenomenology and its Role in Contemporary Philosophy and Consciousness and the Philosophical Calling*, both published in 1988; and *Cartesian Thoughts*, to be published this year. He was recently appointed a Richard D. Lombard International Fellow at the Kettering Foundation in Dayton, Ohio, and late in the summer he conducted a series of seminars there. The following interview reflects what was on Mamardashvili's mind at that time».

Ред. наст. изд. выражает свою признательность редакции журнала SAR и лично Бернарду Мерчленду за сотрудничество при подготовке настоящей публикации.

В англоязычной публикации здесь, очевидно, допущена опечатка: «... and reached the ideal through the ideal» – вместо «... and reached the ideal through the real». – Прим. ред. наст. изд.

ДРУГОЕ НЕБО

Первоначально беседа опубликована в: «Латинская Америка». М. 1990. № 3. сс. 83–99. Печатается по изд.: Три каравеллы на горизонте. М. 1991, сс. 37–58. [беседу вел А. В. Гришин] Ред. наст. изд. выражает свою искреннюю признательность А. В. Гришину за помощь и сотрудничество в подготовке настоящей публикации.

Публикация текста в изд. «Три каравеллы на горизонте» сопровождается следующим редакторским примечанием А. В. Гришина:

«В октябре 1989 года редактор отдела журнала «Латинская Америка» А. В. Гришин встретился с доктором философских наук профессором М. К. Мамардашвили. Предварительно философ прочитал материалы «круглого стола» «Три каравеллы на горизонте» (см. Латинская Америка. – 1987. – № 5, 6) и продолжил эту дискуссию.

Я знал, что Мераб Константинович Мамардашвили не из тех клишированных философов, что пишут клишированные учебники. Поэтому и поехал к нему в Тбилиси, где он жил и работал. В голове была, конечно, цепочка продуманных заранее вопросов, призванных загнать интервью в нужный сюжет. Но произошло непредвиденное. Резкий взлет и крутой набор высоты. И некогда пристегивать «ремни безопасности». И нет никакой необходимости наводящими фразами заставлять связывать времена и пространства, перешагивать государственные границы. Нужно только одно – держаться на его же высоте, чтобы понимать, видеть сразу всю концепцию, уносящую к «другому

Небу», к универсальному измерению, в котором Я, Вы сегодня, Я и Вы и Цезарь вступаем в контакт.

К сожалению, расшифрованный с пленки текст не сохраняет полностью речевых интонаций, и уж совсем исчезают тембр и изобразительный ряд. Но все же, если прислушаться, голос Мамардашвили немного «шуршит». Очень хотелось сохранить это живое шуршание, естественную «невылизанность» интервью. Впервые я подумал об этом в Тбилиси, пытаясь удержать в памяти множество мелких деталей. Ведь в маленьких редакциях научных журналов, куда нередко заходят небольшие люди, не то чтобы видеокамера, но и приличный диктофон – роскошь. А иначе можно было бы отснять уже не один фильм „Человеческий голос», и в синематеке нашего «Дома Америк», который когда-нибудь все же откроется в арбатском переулке, можно было бы увидеть и услышать Габриэля Гарсиа Маркеса, Мигеля Отеро Сильву, Жоржи Амаду, Леопольде Сеа, Мирю Кесаду, Марио Варгаса Льюсу...

И тем не менее не все оказалось непредвиденным. Ученый, уже известный в своей стране и давным-давно пользующийся авторитетом зарубежом, готовился к встрече – „ломал голову», как он сам сказал об этом. Я получил ответы, и даже с перевыполнением плана. Правда, без каких бы то ни было усилий и заслуг с моей стороны – просто как подарок...

Взгляды религиозного мыслителя неохристианского толка Николая Федоровича Федорова (1828–1903) подробно изложены в его «Философии общего дела». Оба тома этого сочинения, вышедшего посмертно, подготовлены к печати его учениками. «Наиболее персоналистический и человеческий, человеческий характер носит учение Н. Федорова о воскрешении, – пишет Н. Бердяев, – он требует возвращения жизни всем умершим предкам, не соглашается, чтобы кто-либо из умерших был рассматриваем как средство для грядущего, для торжества каких-либо безличных объектных начал». (Прим. ред. [А. Г.]

МЕДИУМ ИЛИ ВСЕОБЩЕЕ ЧУВСТВИЛИЩЕ?

Выступление в Институте рабочего движения (14.04.1967). Впервые опубликовано в: Литературная газета, 17.07.96, с. 3.

«МОЙ ОПЫТ НЕТИПИЧЕН»

Беседа состоялась осенью 1988 года. Опубликовано в сокращении в: «Независимая газета» от 29 февраля 1992 г. [беседу вела Пилар Бонэт] Ред. наст. изд. выражает свою искреннюю признательность Пилар Бонэт за содействие при подготовке настоящей публикации.

ЖИЗНЬ ШПИОНА

Интервью состоялось 20 августа 1990 года в Тбилиси. Опубликовано

в: «Искусство кино». М., 1991, № 5. сс. 31 - 39. [Интервью Анн Шевалье, пер. с фр. А. и Е. Горячевых]. В настоящем издании в публикуемом тексте интервью были сделаны незначительные сокращения (а именно - комментарии бытового характера), отмеченные угловыми скобками.

Ред. наст. изд. выражает свою признательность редакции ж-ла «Искусство кино» за сотрудничество при подготовке настоящей публикации.

¹ Ср. Рим. 7:15-19. – *Прим. ред. наст. изд.*

ВОЛЬНОМЫСЛИЕ:

Материалы «круглого стола», посвященного А. Д. Сахарову

Беседу за «круглым столом» организовали и провели И. Н. Арутюнян и Г. М. Львовский. Первоначальная публикация полного текста беседы (ж-л «Природа» №8 (900), август 1990, с. 82-99) предваряется следующим редакторским предисловием: «Об Андрее Дмитриевиче Сахарове начали говорить вслух и, главное, дали возможность говорить ему самому лишь несколько лет назад, но его влияние стало сказываться гораздо раньше. Даже те, кто не был знаком с его научными трудами и не читал работ по гуманитарным проблемам, знали, что в стране есть человек, который всегда говорит то, что думает. Одно это меняло людей - больше или меньше, не всегда осознанно, но меняло. Смерть Андрея Дмитриевича заставила многих задуматься и попытаться осмыслить роль, которую он играл в нашей жизни. Но поскольку окончательную оценку этой роли даст только история, сегодня мы можем говорить лишь о собственном понимании значения общественно-политической деятельности академика Сахарова. Об этом за «круглым столом» нашего журнала беседуют член-корреспондент АН СССР, директор Института Европы АН СССР Виталий Владимирович Журкин, кандидат биологических наук, народный депутат РСФСР Сергей Адамович Ковалев, доктор философских наук, заведующий отделом Института философии АН Грузинской ССР Мераб Константинович Мамардашвили, член-корреспондент АН СССР, директор Института государства и права АН СССР Борис Николаевич Топорнин и доктор физико-математических наук, ведущий научный сотрудник Физического института им. П. Н. Лебедева АН СССР Леонид Александрович Шелепин».

Ред. наст. изд. выражает свою признательность архиву Музея А. Д. Сахарова, а также С. А. Ковалеву за содействие при подготовке настоящей публикации.

В настоящей публикации материалов «круглого стола», кроме выступлений М. К. Мамардашвили, приводятся контекстуально значимые высказывания участников обсуждения. – *Прим. ред. наст. изд.*

¹ Мамардашвили М. К. Сознание и цивилизация // Природа. 1988. № 11. С. 57-65.

ПРИЛОЖЕНИЕ II

Сознание как пространство свободы

Михаил Рыклин

Не будет преувеличением сказать, что Мераб Константинович Мамардашвили (1930-1990) уже в конце 60-х годов был для нас, студентов философского факультета МГУ, фигурой легендарной, воплощением живой философии. Он обладал уникальным даром инициировать в мышление, показывать другим, как осуществляется состояние мысли. А так как в советской культуре то, что сам Мамардашвили называл «агорой», местом публичного обсуждения, было не просто руинировано, но грубо затоптано и заменено чем-то принципиально другим, акт инициации приобретал совершенно особый смысл: он мог повторяться многократно, не теряя ни грана своей первоначальной новизны. «Континуум мышления прерывен», — любил повторять Мамардашвили. Удержание состояния мышления требовало специального усилия, так как никаких внешних гарантий его сохранения не существовало.

Получалось, что, с одной стороны, есть идущая от Платона к Декарту и Канту культура индивидуального риска и подлинной интеллектуальной свободы, культура, основанная на законе, а не на прихоти деспота или революционной импровизации (центром такой культуры являлась «агора»), а с другой стороны, есть индивидуальное усилия живущего в «королевстве кривых зеркал» человека, который на какой-то миг вызывает к жизни этот многоцветный, свободный мир, которому в последующий миг грозит растворение в небытии, в царстве мнимости, «немоготе», «чертоге теней» и т. д. Конечно, подобная идеализация европейской культуры, описывавшейся внутренними наблюдателями в терминах классовой борьбы, авторспрессии, технической рациональности и дисциплинарных пространств, предполагала длительную отделенность от нее; в ней можно видеть реакцию на вынужденное пребывание в закрытом, репрессивном обществе. Но какие бы внешние причины ни лежали в основании этого способа введения в философию, сам акт вызова к жизни нестесненной мысли не переставал восприниматься как чудо. Перу Мамардашвили принадлежала статья

о понятии превращенной формы у Маркса. Хотя последняя возникает в результате действия производящих причин, ее функционирование не сводится к генеалогии; напротив, она обладает по отношению к причинам внутренней автономией. Философия Мамардашвили в высшей степени обладала качеством превращенной формы¹. Она не была простым продуктом ностальгии по растоптанной советским коллективизмом «агоре». В отсутствие культуры усилия, естественным образом формировавшей «мускулы мысли», оставалось полагаться на личное усилие: пока последнее длилось, превращенная форма не зависела от производящих причин.

Мамардашвили, едва ли не первым, заставил метафизику говорить на русском языке. Именно с огромностью этой задачи, а вовсе не с неумением писать, было связано все большее погружение его философии в стихию речи (регрессия к оральной стадии, как сказал бы психоаналитик). Философия стала для него непрерывным введением в состояние мысли, в ней (что крайне необычно для европейской традиции последних веков) практически отсутствовало стремление к системосозиданию. Он вводил в философию на примере поэзии, романа, живописи, архитектуры, музыки и просто большого числа непосредственных наблюдений, в которых он умел разглядеть отложения первичной работы сознания. Не только в лекциях, но и в частных беседах он мастерски давал собеседникам увидеть зарождение актов сознания, и это составляло неповторимое очарование его личности. Другие преподаватели учили тому, как работает история философии, по каким законам одни системы сменяют другие, но тому, как стряхивать с себя бремя «научной идеологии», как быть в состоянии мышления, кроме Мамардашвили, учил разве что его друг и соавтор А.М. Пятигорский. При устном характере передачи мысли — и это главная проблема, которая с ним связана — у многих создавалась иллюзия понимания того, о чем говорилось; но работала она исключительно в присутствии говорящего. Воспроизводить полученный опыт самостоятельно большинство из замороженных им людей не умело.

Перечитав беседы и интервью, вошедшие в книгу «Сознание и цивилизация», я поразился тому, что в 2004 году они, пожалуй, не менее злободневны, чем во второй половине 80-х годов прошлого века, во «время надежд», когда они были записаны и опубликованы впервые. Надеждам на быстрое преобразование России в процветающее демократическое государство не суждено было сбыть-

ся, и на волне разочарования в переменах наше общество принесло в жертву скромные завоевания того периода. Сущностью христианства Мамардашвили считал принципиальную возможность реализации бесконечного в конечном, прежде всего в самостоятельном человеческом труде; поэтому, на его взгляд, христианской является вся новоевропейская культура, независимо от конфессиональной принадлежности или внеконфессиональности отдельных фигур. Принципиально иное, ритуальное, государственно-представление о христианстве в последние годы пытаются внушить нам; сердцевиной этого представления нередко становится ненавистный философу образ врага.

Автор «Сознания и цивилизации» — принципиальный противник государственных идеологий, какими бы они ни были, атеистическими или фундаменталистскими, «научными» или «религиозными». Культура для него — это сфера публичности, основанная на плюрализме мнений и соблюдении основных свобод. Хотя мысль в понимании философа «не от мира сего», есть, тем не менее, мир, структура которого благоприятствует реализации мысли. Это мир, в котором реализованы идеалы Просвещения, мир, предполагающий выход из состояния инфантильной зависимости от внешней, «отеческой» инстанции власти; принятие на себя ответственности за себя и за *res publica*; отказ от насильственного подавления мнений других людей. Культуры, которые не обеспечивали выполнения мысли (прежде всего те, в которых доминировали государственные идеологии), представлялись ему некультурами, царством мнимостей. Мамардашвили рано осознал свою чуждость такому порядку вещей и, в отличие от многих из своих современников, не верил в возможность его радикального улучшения (например, в социализм с человеческим лицом).

Более двадцати лет выдающийся философ был «невъездным»; его отказывались выпускать даже в социалистические страны, что для европейски ориентированного интеллектуала было жестоким наказанием. Возможно, этим объясняется несколько идилическое видение западной (прежде всего французской) культуры, развившееся в собранных здесь текстах. Это не так просто понять после 15 лет жизни в условиях открытых границ, когда слово «невъездной» перестало быть частью нашего словаря. Но в 70-е годы для того, кто, подобно Мамардашвили, хотел говорить на французском, итальянском и английском языках, в Москве единствен-

ной средой, где можно было это делать, был круг дипломатов, журналистов и относительно редких западных интеллектуалов. Излишне говорить, как приятно было западным собеседникам встречать в Москве человека, который не только прекрасно владел языками, но и в тонкостях знал их культуру².

Если была в XX веке жизнь, полностью отданная мышлению, глубоко осознававшая свою внеположенность окружающему миру, жизнь человека, превратившего одиночество в мощное оружие постижения, таковой была жизнь Мераба Константиновича Мамардашвили. Ни один современный ему философ не говорил о себе с гордостью: «Я – метафизик». Большинство западных философов его времени преодолевали даже не метафизику, а марксистское, фрейдовское или гуссерлевское понимание метафизики, и им нелегко объяснить необходимость философского первоусилия в крайне враждебном по отношению к метафизическому мышлению контексте. Это и понятно: ведь даже самые смелые западные философские системы зарождались в академической и университетской среде и наследовали длительной, непрерывно сохраняемой традиции. Другими словами, их создатели не были «шпионами», они не могли сказать о себе: «моя история нетипична» (нетипична в смысле систематического противостояния институтам, внутри которых зарождается и функционирует философская мысль).

Если в конце 80-х годов мы, учившиеся у Мамардашвили, говорили на местном наречии единого философского языка, который понимали наши западные коллеги, то в этом была заслуга нашего учителя. Он передал нам не просто конкретные знания, но и то, чем был воодушевлен сам: страсть мыслить. Последние 15 лет эта страсть реализуется в условиях, отличных от тех, в которых работал он. Хотя в постсоветской России более благоприятной среды для развития философии так и не возникло, с падением Берлинской стены структура европейского интеллектуального пространства радикально изменилась. В условиях большей открытости появилась немыслимая в советские времена (использованная пока немногими) возможность непосредственно работать в более широком европейском контексте, писать для культурного европейца.

За 14 лет, прошедших со времени смерти автора этих текстов, распался СССР, стали независимыми Россия и Грузия. Мы живем в мире, где действуют репрессивные механизмы нового типа, политическое противоядие от которых пока не найдено. Что же ка-

сается противоядие интеллектуального, то здесь нам по-прежнему есть что позаимствовать у Мамардашвили. С середины 80-х годов его мышления явно политизируется; и это является выражением его понимания метафизики: поскольку в ее основе лежат публичные культурные институты и гражданское общество. При появлении соответствующей возможности философ должен всячески способствовать их становлению. Поскольку в брежневские времена такой возможности не было, философ оставался «шпионом» в стане борцов за социализм с человеческим лицом, но как только обозначилась реальная возможность возникновения институтов гражданского общества, политическая подоплека того, чему он учил, стала явной. В этом можно видеть урок тем молодым философам, которые воображают, что политическая ангажированность препятствует глубине постижения, что фундаментальность исследования обязательно находит выражение в пухлых томах, разбитых на главы, параграфы и подпараграфы. Именно потому, что Мамардашвили считал, что советский строй улучшить нельзя, он изначально выступал за демократическую альтернативу этому строю.

Сейчас мы видим, что дело обстоит сложнее: что в институтах западных обществ не просто «закодированы» фундаментальные мыслительные акты, что и советский опыт в интеллектуальном отношении далеко не стерилен. В открытом мире (пусть и разделенном пронизываемыми границами) известные социальные явления неизбежно предстают в более сложной оптике, чем это виделось во времена железного занавеса. Как только мы оказались в «мире сложности», выяснилось, что сложно и недавнее прошлое нашего собственного мира. Его нельзя просто отбросить. Более того, существенные фрагменты этого мира мы в переработанном виде застали на Западе, и они составляют неотъемлемую часть его сложности.

Мы живем в мире, где упрощения куда опасней, чем во времена холодной войны. Эту сложность нельзя локализовать в отдельных «идеальных» точках. С исчезновением «научных» идеологий крайне сложным оказывается и то, что те временно упрощали. В результате российское и грузинское общество часто не могут вынести эту сложность и возвращаются в иную форму того самого «эмбрионального», «зародышевого» состояния, которое высмеивал Мамардашвили. Национализм и псевдорелигиозность утверждаются на

наших глазах столь же насильственно и инфантильно, как еще недавно утверждались пролетарский интернационализм и атеизм. Из всех щелей вылезает неудовлетворенный звериный конsumerизм, возвращенный в советские времена. Мы по-прежнему, как выражался философ, «ранены в бытии», к нам по-прежнему относятся следующая характеристика из интервью «Жизнь шпиона»: «Мы выходим из посттоталитарного состояния, внешние цепи пали, и теперь свободно проявляются внутренние оковы и деформации»³.

Нынешняя Россия, в отличие от СССР, не расположена тратить на институциональный культурный дискурс, создающий ее ортодоксальный образ; место светской культуры стремительно занимают в ней национализм и религиозный фундаментализм. В результате в очередной раз под угрозой оказывается просвещенческий проект, который так страстно отстаивал философ.

Поставил он и другую серьезную проблему, которая далека от разрешения. Я имею в виду соотношение «агоры» и индивидуального мыслительного усилия. Узнику царства теней и мнимостей западная культура рисуется состоящей из подлинных мыслительных актов.

Но существует ли культура усилия вне конкретного усилия того или иного человека? Не условна ли любая культура?

Читая тексты не только Мамардашвили, но и художника Ильи Кабакова нельзя отделаться от впечатления, что они наделили Запад априорной сверхценностью в пику тому, что их окружало и что, по их мнению, не обладало ни малейшей ценностью. Пока людям приходилось жить в охраняемой платоновской пещере, каковой являлся СССР, это противопоставление продолжало казаться существенным, но как только охрану сняли, выяснилось, что определенная доля мнимости является атрибутом не только советской, но и западной социальности. Более того, к вящему удивлению недавних узников, лучшие умы Запада (от Витгенштейна до Бенямина) наделяли советский революционный эксперимент, о котором также имели умозрительное представление, той самой сверхценностью, какой наделяли западный культурный опыт наиболее продвинутые советские интеллектуалы. Короче, советский и западный опыт оказались связанными между собой куда более тесными узами, чем это представлялось во времена «реального социализма».

«Агора», развитая публичная сфера, несомненно благоприят-

ствуют развитию свободного мышления. Но философия Мамардашвили интересна как раз тем, что она возникла вне «агоры», из чрезвычайно сильного индивидуального усилия самого мыслящего, из его «мужества быть» и двигаться навстречу тому, что никогда не определится до конца, не станет простым предметом. Эта мысль приходила из ситуации невозможности мысли, с ней связана целая поэтика одиночества и противостояния крайне неблагоприятным обстоятельствам.

Но подобный вектор усилия был характерен и для тех, кто философствовали в развитых гражданских обществах, которые они называли капиталистическими. Ненависть к капитализму как побуждающая мыслить страсть была по мощи, как минимум, сравнима с той, которую жившие за железным занавесом люди питали к своей охраняемой пещере. Им казалось, что за пределами их пещеры начинается тот самый культурный рай, который, по мнению многих представителей западной элиты, начинался в их пещере, поименованной страной победившей революции. Короче, проекция оказалась взаимной, и каждой стороне было что сказать в защиту своего права на проекцию. Спорить с носителями противоположной проекции после падения железного занавеса стало возможно, лишь принимая во внимание всю совокупность их аргументов; поэтому надежды на скорое разрешение возникших «недоразумений» оказались тщетными. А вне проекций не было ни западного культурного рая, ни прорыва в будущее, символом которого служила Октябрьская революция.

Деконструкция взаимных нереалистических ожиданий предполагала медленную и кропотливую работу, которая к тому же затруднялась множеством непредвиденных исторических обстоятельств. Но сама возможность эту работу проводить была во многом заложена Мамардашвили, неустанно показывавшим, чем философия отличается от истории философии. В советском зазеркалье его свободная мысль, устремленная на себя, не стесняющаяся собственной тавтологичности, была чудом. Он так и говорил: то, что живая мысль возможна и здесь, этом месте, вне культурных предпосылок, это — чудо.

Большая часть собранных в этой книге бесед и интервью относятся к последним десяти годам его жизни, когда философ жил в Тбилиси. Мне не известен грузинский культурный контекст, но многое из того, что он говорил об общей природе *homo sovieticus* до

сих пор верно и поучительно. Наша российская (да и не только российская) история отличается дурной повторяемостью. Перечитывая некоторых из известных текстов, я был поражен актуальностью, которую они приобрели в свете изменений, случившихся в Москве в первые годы XXI века.

«Управляемая демократия» сплошь и рядом несовместима с публичной политикой и публичной культурой, а культура, не уставал повторять автор «Сознания и цивилизации», может быть только публичной, никаких подпольных культур не бывает. Все громче в нашей стране раздаются разговоры об особом пути России, о ее духовности, не похожей якобы на то, как дух явил себя в европейской философской традиции, — короче, мы переживаем очередные сумерки просвещения. Мамардашвили считал Россию неотъемлемой частью европейской культуры, прекрасно зная, что в ней преобладала традиция критики этой культуры. Поэтому в его стремлении быть европейцем, как и в экуменизме отца А. Меня, и в либерализме академика А. Сахарова, было что-то вызывающее, даже героическое. Именно в критике наличных проявлений русской культуры заключалось особое достоинство мысли Мамардашвили, указывавшей нам на то, что такое истинный патриотизм. Здесь приходят на ум слова Петра Чаадаева, мыслителя, которого он высоко ценил: «Я не научился любить свою родину с закрытыми глазами, с преклоненной головой, с запертыми устами... мы прежде всего обязаны родине истиной»⁴.

Можно считать трагедией России то обстоятельство, что в самом начале своего самостоятельного исторического существования она потеряла и Сахарова, и Меня, и Мамардашвили, и Лотмана, и ее судьбу определяли другие силы.

Подведу некоторые итоги.

«России, — говорит Мамардашвили, — свойственно иметь все недостатки современных явлений, не имея их преимуществ, т.е. самих явлений»⁵. Тому, кто читал легендарные письма маркиза де Кюстина «Россия в 1839 году», нетрудно опознать в этих словах скрытую отсылку к основной идее французского писателя: Россия — это царство вымысла и иллюзий. «У русских есть названия для всех вещей, но нет самих вещей»⁶ — гласит один из его многочисленных афоризмов. Но если маркиз, в противоположность российской мнимости, мог сослаться на безупречный вкус старой Фран-

ции и демократические институты Франции новой, то Мамардашвили противопоставлял ей свой богатый внутренний мир.

В октябре 1990 года мне довелось быть свидетелем того, как на семинаре о постмодернизме в югославском городе Дубровнике после 75-летнего перерыва встретились две части европейского интеллектуального мира. Запад был представлен в основном философами левой, марксистской ориентации, специализировавшимися на критике общества потребления. Конечно, они не могли согласиться с представлением об этих обществах как о «нормальных», которое высказал тогда Мамардашвили; конечно, этот тезис вызвал горячую полемику. Для них «нормальным» был скорее революционный опыт первого десятилетия после 1917 года в России.

Ирония ситуации заключалась, однако, в том, чего никто из спорящих не мог предвидеть: через год город, в котором проходил семинар, станет местом военных действий; менее чем через полтора года перестанет существовать СССР.

А еще меньше мы, ученики и друзья Мераба Константиновича Мамардашвили, могли тогда представить себе, что через полтора месяца его не станет...

Москва, июнь 2004 г.

Примечания:

¹ См. Мамардашвили М. Как я понимаю философию. М. 1990. с. 315–328.

² Анни Эпельбуан. Мераб Мамардашвили – гражданин мира. – В кн.: Ускользающий контекст. Русская философия в постсоветских условиях, Москва, Ad Marginem, 2002, сс. 183–190.

³ См. наст. изд., с. 226.

⁴ П. Я. Чаадаев. Сочинения, Москва, Издательство «Правда», 1989, с. 149–150.

⁵ См. наст. изд., с. 141.

⁶ Адольф де Кюстин. Россия в 1839 году, Москва, Издательство имени Сабашниковых, 1996, том. 1, с. 158.

От издателя

Заранее скажу, что все, что написано ниже — пристрастно и лично. В том числе и потому, что, издавая работы М. К. Мамардашвили, трудно действовать по-другому.

Очевидно, что Мамардашвили оставил после себя не только традиционно понимаемое философское наследие, а может даже и не столько — учитывая, какая большая работа с ним еще предстоит. Я бы, скорее, сравнил это с наследством, которое осталось внутри семьи, внутри “рода” людей, знавших Мераба, или имевших возможность увидеть и услышать его. Наследство, с которым продолжаешь жить, не всегда осознавая, что это именно те вещи, которые составили мир твоих форм, стали предметным личностным соотношением твоей речи, в которых незримо присутствует бытование твоей семьи, твоей среды, твоей культуры.

Для тех, кто знал Мераба, или тех, для кого его слова, по-прежнему, много значат — его речь, его язык, его мышление и его жизненное усилие не просто давали и дают органическое чувство присутствия. Не умаляя достоинства свидетелей своей жизни, и не ставя специальной задачи, он был Учителем, как Сократ, как Дон Хуан. Учителем, который открывает в “явном”, конечном, сиюминутном мире вечную, “естественную” гармонию бытия. Его речь несла в себе тот свет, что так необходим в сумраке блуждания по Дхарме, чтобы опознать внешние оболочки и связать их смыслом, позволяющим избежать “дурной бесконечности” перерождений в тот же самый, так и не ставший “своим” подлунный мир. Свет, который давал возможность увидеть, кто (или что) отбрасывает тень и кто (или что) не обладает сущностью, способной такую тень отбрасывать.

Волшебство его присутствия заключалось в захватывающем ощущении нахождения себя в потоке свободы и силы. В этом потоке силы не уставали от усилий, напротив, усилия и были условием обретения свободы. И этот поток свободы не отягощал необходимостью догмы, не требовал, выбирая одно, отказываться от другого. Если попытаться себе представить, как распространяется свет (во все стороны, равноценно осваивая всю вселенную сразу), то можно сказать, что Мерабу удавалось сообщить (если угодно, в физическом смысле слова, как сообщают момент силы) или со-об-

щить ученикам видение самих себя на этой волне и из этой волны.

В работах и в лекциях М. К. можно найти немало философских открытий, но все же наиболее важными вещами, по крайней мере, для автора этих строк, были феномен совпадения мышления с жизнью и феномен спокойной свободы, воплощенные и в слове и в судьбе.

Я думаю, что эти феномены могут помочь понять “как, собственно, могло быть так”, что его “не трогали”. А если и “трогали”, то как-то трусливо, стыдливо, ущербно. На самом деле его “охранная грамота” заключалась не в отсутствии прямых антисоветских высказываний. Дело в несовпадении субстанций. В неприступной цельности. Как нельзя рукой схватить воздух, как правота цельного аполитичного (без специальной политики или тактики) поведения не может быть подвергнута сомнению (вспомним легенду о том, как Вольф Мессинг мог проходить в Кремль без пропуска), так и судьба и мысль Мераба не давала той формы, за которую могла бы ухватиться убогая советская паранойя. (Искали-то “кокаин”, поэтому “взрывчатку” пропустили). Всякая нечисть, скорее, сама избегала Мераба, слишком опасаясь, видимо, быть высветленной и предстать не то что “голой”, а бесплотной, не-сущей.

А у людей, знавших или слушавших Мераба, вопрос “на чьей ты стороне” не ставился и не возникал. И так все было ясно. И потом, мне невозможно представить себе Мераба, занимающегося морализаторством. Рассуждение о моральном императиве не предполагает немедленной записи в “белую” или “красную” армии. Вопрос личного выбора, как его собственного, так и окружающих, всегда оставался в скобках. Этот вопрос был за пределами его текстов, но, тем не менее, имманентно в них присутствовал, оставаясь всегда личным, интимным, может быть единственным и естественным фронтом между свободой и волей.

Кто-то может возразить: посмотрите, в его поздних публицистических работах политики более чем достаточно; и позицию моральную и гражданскую он занимал, и даже “пальцем показывал”. Это так, но и время стало другим. Свобода — не взятая, но “дарованная” — “вышла комом”. Несозревшая в сердцах людей, она стала скорее игрушкой на час, чем питательной средой гражданского общества.

Новым временам Мераб стал “неудобен”. В эпоху “решительных действий” ответственное мышление казалось роскошью. Его политическое самоопределение вызвало гораздо большее противо-

действие и неприятие, чем его эксперимент свободного мышления в условиях “тоталитаризма-лайт”. Может быть, кому-то показалось, что Мераб изменил себе, изменил философии, может быть, кто-то порадовался, что и ему пришлось самоопределяться в “низком” жанре политики. И уж точно, очень быстро отреагировали манипуляторы свободой и демократией, кто хотел фильтровать их через свой собственный рупор. Для них он стал врагом не меньшим, чем вооруженная оппозиция.

Да, Мераб стал другим, потому что время стало другим, а если точнее – время “появилось”, началась – в отличие от заикленности блужданий в царстве теней, в пространстве мифа – история. А в истории личное политическое, гражданское усилие значимо и значит не меньше, чем ясность сознания в призрачном мире. В пространстве мифа – зло статично и очевидно, “по умолчанию”, персонифицировано. Миф – пространство положений. История же требует от Учителя не положения, но позиции, личного участия в опознании смертного, гибельного, конечного, манипулирующего, меняющего свои облики зла. Только история дает противников, достойных прямого противостояния. Поэтому политическое поведение Мераба в истории так же гармонично, как и его отсутствие в пространстве мифа.

Издавая этот сборник, мы надеемся, что живая мысль Мераба Мамардашвили поможет почувствовать вкус к свободе и поддержать усилия тех людей, которые к ней стремятся.

Евгений Беляков, президент Фонда “Сивитас”

Благодарности

Дочь автора и Фонд «Сивитас» выражают признательность и благодарность Алексеевой Л. М., Бронцекому С. А., Александру Гаврилову, Гатову В. В., Кузнецову В. Ю., Тапани Лайне, Мионову В. В., Андрею Мокроусову, Мотрошиловой Н. В., Олегу Никифорову, Пигалеву А. И., Подороге В. А., Рыклину М. К., Семенову К. О., Старостиной М. Н., Шередега А. Ю. за решающий вклад в дело сохранения наследия Мераба Мамардашвили.

Особая признательность – Стивену Шехтеру, директору Совета гражданского образования Расселл Сейдж Колледж, город Троя, штат Нью-Йорк, за активное участие в деле сохранения наследия и содействие в издании этой книги.

Пользуясь случаем, Фонд «Сивитас» также благодарит Н. Ф. Мамардашвили. Бесценными при подготовке книги оказались ее знание оригинальных текстов Мераба Мамардашвили и опыт сравнения и анализа стратегий и тактик редактирования, использованных в ранних изданиях текстов М. М.

Елена Мамардашвили, Евгений Беляков

Мераб Мамардашвили

Сознание и цивилизация.

Тексты и беседы

Редактура - Никифоров О. В, Мамардашвили Н. Ф.,

Мамардашвили Е. М

Корректura - Д. Лунгина, А. Скачков

Верстка - А. Кефал

Оформление - А. Ильичев

Издательство «Логос»

119847 Москва, Зубовский б-р, 17-50

t/f: 2461430; e-mail: oleg@gnosis.ru; logospublishers@mail.ru

Справки и оптовые закупки:

Книжный магазин «Гнозис», тел. 2471757.

Подписано в печать 28.05.2004. Формат 60х90/16.

Печать офсетная. Тираж 5000 экз.

(1-й з-д 1-2500)

Заказ № 10751

Отпечатано в полном соответствии
с качеством предоставленных диапозитивов

в ППП «Типография «Наука»

121099, Москва, Шубинский пер., 6